

جامعة الأزهر
كلية أصول الدين
والدعوة الإسلامية بالمنوفية

الحُرِّيَةُ عِنْدَ الصُّوفِيَةِ

"دراسة تحليلية"

إعداد الدكتور

عواد محمود عواد سالم

قسم العقيدة والفلسفة - كلية أصول الدين -
جامعة الأزهر - القاهرة - مصر

الحرية عند الصوفية (دراسة تحليلية)

عواد محمود عواد سالم
قسم العقيدة والفلسفة - كلية أصول الدين - جامعة الأزهر - القاهرة - مصر
البريد الاليكتروني: **Awadsalem.11@azhar.edu.eg**

ملخص البحث:

هذا البحث إحدى المحاولات في التصوف الإسلامي؛ إذ إنه يدرس مفهوم الحرية عند الصوفية، والطريق الموصل إليها، وما يترتب على التحقق بالحرية من ثمرات.

ويهدف البحث إلى بيان أن مفهوم الحرية عند الصوفية لم يخرج عن تمام العبودية لله، في إطار ما شرعه الله ورسوله، وفي هذا ردٌّ على من رأى في الحرية الصوفية إقرارًا لعقيدة الجبر، وانعزالًا عن المجتمع، وركونًا إلى التواكل والسلبية، ومجافاةً للعقل.

والمنهج المعتمد في البحث هو: المنهج التاريخي الوصفي في نقل أقوال وآراء الصوفية، والمنهج التحليلي في دراسة القضايا المتعلقة بالبحث: كالحرية، والعبودية، والمجاهدة، وغيرها.

من أهم نتائج البحث: بيان واقعية الحرية الصوفية، وأنها ليست مثالية مفرطة، وليست اعتزالًا للناس وللمجتمع، وليست مناقضة للعقل وللمعقولات.

الكلمات المفتاحية: الحرية – الخواص – المجاهدة – الصوفية – العبودية، التوكل.

The Freedom in Sufism (An Analytical Study)

Awwad Mahmoud Awwad Salem

Department of Belief and Philosophy, Faculty of Fundamentals of Religion, Al-Azhar University, Cairo, Egypt.

Email: Awadsalem.11@azhar.edu.eg

Abstract:

This research is one of the attempts at Islamic mysticism. As it studies the concept of freedom for Sufism, the path that leads to it, and the fruits that result from achieving freedom. The research aims to show that the concept of freedom for Sufis does not depart from the complete servitude of God, within the framework of what God and His Messenger have legislated.

The method adopted in the research is: the historical and descriptive method for transmitting the sayings and opinions of Sufism, and the analytical method in studying the issues related to the research: such as freedom, slavery, jihad, and others.

Among the most important results of the research: A statement of the reality of Sufi freedom, and that it is not excessive idealism, it is not an isolation of people and society, and it is not contrary to reason or reasonable.

Keywords: Freedom – Qualities – Striving - Sufism, Slavery - Trust.



بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وخاتم النبيين، سيدنا محمد، الصادق الأمين، وعلى آله وصحبه والتابعين.

أما بعد:

ففي مستهل دراسة مفهوم الحرية عند الصوفية، لابد من التقديم لهذه الدراسة بمقدمة تشتمل على تمهيد لموضوع الدراسة، والأسباب التي دعت إلى دراسته، والمنهج المتبع في البحث، وأهم الدراسات السابقة، وخطة البحث، وفيما يلي تفصيل هذه العناصر:

أولا: تمهيد للموضوع.

التصوف الإسلامي علم أصيل نشأةً وتطورًا، مصدره القرآن الكريم، والسنة المطهرة، ومأثورات الصحابة، والتابعين، والصالحين من بعدهم، ولقد كان التصوف في بداياته الأولى ـــ في القرنين الأول والثاني الهجريين ـــ معتمدًا على التهذيب الخلقي، فكان سلوكًا عمليًا، وطريقة حياة، أكثر منه علمًا مُقَنَّنًا؛ ولذا كانت تعريفات التصوف في هذه الحقبة مُعَبِّرَةً عن جوانب عملية: كالزهد، والعبودية، ومكارم الأخلاق، ويعبر عن هذا (أبو الحسن النوري)[1] بقوله:

(١) أبو الحسن النوري: هو أحمد بن محمد، أبو الحسين، النوري، خراساني الأصل، بغدادي المولد والنشأة، كان من أجلاء مشايخ الصوفية، صحب السَّرِيُّ السَّقَطِيُّ، ومحمد بن علي القصَّاب البغدادي، وأبي القاسم الجنيد، توفي عام ٢٩٥هـ. راجع: الطبقات الصوفية صـ٥١، تأليف: أبي عبد الرحمن السلمي، تحقيق: الأستاذ أحمد الشرباصي، ط مؤسسة دار الشعب، ط ثانية، ١٩٨٨م.

"التصوف ليس بعلوم، ولا برسوم؛ إذ لو كان علمًا لحصل بالتَّعَلُّمِ، ولو كان رسمًا لحصل بالمجاهدة، ولكنه أخلاق، والتخلق بالأخلاق ليس من العلوم ولا الرسوم"[1].

أما في مراحله التالية: فقد ضمَّ التصوف إلى سِمَتِه العملية جانبًا آخر، وهو الجانب النظري الذي حلَّى فيه علماء الصوفية تصوفهم العملي بالقوانين النظرية الضابطة، والنظريات العلمية العميقة، ذات الصبغة الفلسفية، بالإضافة إلى اللغة الرمزية التي استعملها الصوفية في التعبير عن مقاماتهم وأحوالهم، هذا فضلًا عن السمة الذاتية للتصوف التي تقتضي أن يُعَبِّرَ كلُ صوفي عن مواجيده وفقًا لحالته الخاصة.

كل ذلك تمخض عن طريقة خاصة للسادة الصوفية في تناولهم للموضوعات، وفي ضبطهم للمفاهيم، يقول الإمام: (أبو القاسم القشيري، المتوفى سنة ٤٦٥هـ): "وهذه الطائفة يستعملون ألفاظًا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، بعضهم مع بعض، والستر على من باينهم في طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمةً على الأجانب غيرةً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها؛ إذ ليست حقائقهم مجموعةً بنوع تكلفٍ، أو

---

(١) تذكرة الأولياء، صـ٤٧٦، فريد الدين العطار، تحقيق: محمد أديب الجادر، ط إيران ٢٠٠٨، ولمزيد من البيان لطبيعة وخصائص المراحل الأولى للتصوف يراجع: المقدمة صـ٣٢٨، تأليف: عبد الرحمن بن خلدون، طبعة دار ابن خلدون، الإسكندرية، بدون، وتقدمة الدكتور: عبد الرحمن بدوي لكتابه تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، طبعة وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، عام ١٩٧٥م، والتصوف الثورة الروحية في الإسلام صـ٨٩، تأليف: د. أبو العلا عفيفي، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام ٢٠١٣م.

مجلوبةً بضرب تصرفٍ، بل هي معانٍ أودعها الله في قلوب قومٍ، واستخلص بحقائقها أسرارَ قومٍ"[١].

ومن بين المفاهيم المهمة التي تناولها الصوفية: مفهوم (الحرية)؛ فقد تناول السادة الصوفية قضية الحرية بطريقتهم الخاصة، غير متجاهلين ــ في الوقت نفسه ــ السند والدليل الشرعي الذي ترجع إليه عباراتهم المتعلقة بالحرية: حقيقةً، وطريقًا، وثمرات.

وفي هذا البحث الموجز أحاول دراسة مفهوم الحرية الصوفية، محاولًا الكشف عن الحرية الصوفية وأبعادها: النفسية، والروحية، ووسيلتها، وانعكاساتها السلوكية.

ثانيًا: أسباب اختيار موضوع البحث:

بالإضافة إلى ما تقدم هناك أسباب دعت إلى دراسة هذا الموضوع، ومنها:

١- الرغبة في الإسهام بنصيب في دراسة قضايا ومفاهيم علم التصوف، وهو من العلوم التي تخاطب الروح، وتوقظ الوجدان، ودراسة هذا النوع من العلوم تأخذ الدارس إلى حالة من التجرد والرقي عن الجانبين: المادي والعقلي معًا، وتجعله محلقًا في آفاق روحانية، معايشًا السادة الصوفية في مقاماتهم وأحوالهم، مستغرقًا في عباراتهم، ومثل هذه الحالة تُغْرِي الباحثين ــ لا سيما المتخصصين ــ بالاغتراف من نبع التصوف الفيَّاض، والأخذ بنصيب وافر من دراسة بعض جوانبه وقضاياه الثرية.

---

(١) الرسالة القشيرية صـــ٢٢٥، تأليف: أبي القاسم القشيري، طبعة سقيفة الــصفا العلميــة، لبوان، ماليزيا، عام ٢٠١٦م (طبعة خاصة للأزهر الشريف)، ولمزيد بيان فيما يتعلــق بالتصوف العلمي النظري يراجع: التصوف الثورة الروحية في الإسلام صـــ٩٦.

٢- محاولة البرهنة ــ من خلال قضية الحرية الصوفية ــ على أن القوم أهل علم وسلوك، وأن علومهم لم تكن مجرد فلتات خاطر، بل كانت علومًا مؤصلة، قائمة على أسسٍ من مصادر التشريع الإسلامي، وعلى فهمٍ عميق لطبيعة النفس الإنسانية وقواها.

٣- بيان أن الصوفية ــ مع ما لهم من طريقة خاصَّة في ضبط المفاهيم ــ لم يقطعوا صلتهم باللغة العربية، وهذا يدفع عنهم ما قد يُتَّهَمُون به من تأويلية مفرطة، يباينون بها ظاهر اللغة تمام المباينة.

٤- الإسهام في إزالة ما قد يثيره تقرير الصوفية لمفهوم الحرية من إشكالات، منها مثلًا:

(أ) التعارض بين مفهوم الحرية الصوفية، وبين حرية الإرادة الإنسانية.

(ب) التعارض بين حرية الصوفية، وبين واقع المجتمع.

ثالثا: منهج البحث:

أما عن منهج البحث: فقد اتبعت في دراسة هذا الموضوع منهجين مختلفين متكاملين:

<u>أولهما:</u> المنهج الوصفي في نقل آراء وأقوال الصوفية في الحرية، وطريقها، ولوازمها.

<u>ثانيهما:</u> المنهج التحليلي في الوقفات مع نصوص الصوفية، والتعقيب على آرائهم في حقيقة الحرية، وما يوصل إليها من مجاهدات، وما يترتب عليها من ثمرات.

<u>رابعًا: الدراسات السابقة:</u> بالبحث وقفت على بعض الدراسات السابقة، منها:

<u>الأولي: الحرية مقام إنساني وتركها أعلى، الإنسان الحر في القول الصوفي</u>، تأليف: د. سعاد الحكيم، وهو بحث منشور بمجلة التسامح، الصادرة عن وزارة

الأوقاف والشئون الدينية بسلطنة عمان، شتاء عام ٢٠٠٩م، ويقع هذا البحث في ١٢ صفحة، وقد ركزت المؤلفة فيه على مفهوم الحرية من خلال أهم انعكاساته، وهو مقام العبودية، والذي يقتضي إخلاص العبودية لله ــ تعالى ــ والتحرر من عبودية الظاهر، والباطن، ومن عبودية الأسباب، ثم أشارت إلى الحرية باعتبارها حالًا، وباعتبارها مقامًا.

الثانية: الحرية في المفهوم الصوفي بين الممارسة والمعتقد، تأليف: د. عبد الحكيم خليل سيد أحمد، وهو بحث منشور بمجلة علوم الإنسان والمجتمع، المجلد السابع، العدد الثامن والعشرون، سبتمبر، عام ٢٠١٨م، ويقع هذا البحث في ٢٢ صفحة، وقد تناول مؤلفه فيه مفهوم الحرية الصوفية، وارتباطها بالعبودية، وانتهى إلى أن الحرية عند الصوفية ليست مسألة نظرية، ولكنها تطبيق عملي، له آثاره على القلب والجوارح.

الثالثة: المسئولية والحرية عند المتصوفة، تأليف: د. محمد كمال الدين إمام (رحمه الله)، وهو مقال، منشور بمجلة المسلم المعاصر، العدد الرابع والثلاثون، الصادر في شهر أبريل عام ١٩٨٣م، وفي هذا المقال عرض كاتبه مفهوم الحرية الصوفية بإيجاز شديد، وركَّز من خلاله على الرد على من ادعى أن مفهوم الحرية الصوفية يقتضي الجبر، وإسقاط مسئولية الإنسان عن أفعاله.

خطة البحث: يتألف هذا البحث من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة:

أما المقدمة: ففيها تمهيد للموضوع، وأسباب اختياره، ومنهج الدراسة، وأهم الدراسات السابقة، وخطة البحث.

المبحث الأول: مفهوم الحرية عند الصوفية، وفيه خمسة مطالب:

- **المطلب الأول:** الحرية لغة وفي اصطلاح الصوفية.
- **المطلب الثاني:** أقسام الحرية ومراتبها عند الصوفية.
- **المطلب الثالث:** تطور مفهوم الحرية الصوفية في العصر الحديث.

- **المطلب الرابع:** سمات عامَّة للحرية الصوفية.
- **المطلب الخامس:** إشكالات حول مفهوم الحرية الصوفية.

المبحث الثاني: طريق الحرية الصوفية، وفيه خمسة مطالب:

- **المطلب الأول:** مفهوم المجاهدة.
- **المطلب الثاني:** خصائص المجاهدة.
- **المطلب الثالث:** مراتب المجاهدة.
- **المطلب الرابع:** أركان المجاهدة.
- **المطلب الخامس:** طريق الحرية الصوفية من المجاهدة إلى التزكية.

المبحث الثالث: ثمرات الحرية الصوفية، وفيه أربعة مطالب:

- **المطلب الأول:** العبودية.
- **المطلب الثاني:** التوكل.
- **المطلب الثالث:** الرضا.
- **المطلب الرابع:** المحبة.

أما الخاتمة: ففيها أهم النتائج والتوصيات.

والله الموفق، والهادي إلى سواء السبيل

د. عواد محمود عواد سالم
أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد بكلية
أصول الدين بالقاهرة

المبحث الأول

مفهوم الحرية عند الصوفية

مفهوم الحرية من المفاهيم المحورية، الذي اشتركت في بحثه علوم كثيرة؛ وذلك لسعته الدلالية؛ وهذا يعطي تفسيرًا كافيًا لاختلاف مقاربات علماء ومفكري المسلمين لمفهوم الحرية، كلٌّ على حسب منهجيته العلمية، ومنطلقاته الفكرية، وهذا الاختلاف ليس تناقضًا في مفهوم الحرية، وإنما هو تنوع يؤسس لتكامل علمي بين علوم الإسلام(١).

فالحرية يتداولها الفقهاء باعتبارها شرطًا في بعض الشعائر، أو في صحة بعض العقود، أو يُطلق وصف الحر في مقابل العبد لتتميز الأحكام الخاصة بكلٍ منهما.

ويتناول المتكلمون قضية الحرية في إطار دراساتهم العقدية، ووفقًا لمتطلبات عصرهم المزدحم بالصراعات السياسية والفكرية؛ ومن هنا فقد درس المتكلمون موضوع حرية الإنسان ضمن عقيدة القضاء والقدر، وتوسعوا في بحث الفعل الإنساني، والعلاقة الجدلية بين الجبر والاختيار.

أما الفلاسفة: فلتوسعهم في شرح حقيقة النفس الإنسانية، وأحوالها، وقواها: فقد بحثوا الحرية كغريزة نفسانية، مركوزة في أصل خِلْقَةِ الإنسان.

أما الصوفية: فقد بحثوا مفهوم الحرية بحثًا منضبطًا بضوابط الأدب مع الله ـــ تعالى ـــ والمقتضية لتمام الخضوع له، فكانت الحرية الصوفية حريةً روحانية، وأخلاقية، تهدف إلى السيطرة على النوازع النفسية، وتطويعها ليكون هوى النفس تبعًا لأمر الله ـــ تعالى ـــ ونهيه، وبهذا تصبح هذه الحرية متحققة في تمام العبودية لله، وفيما يلي تفصيل مفهوم الحرية الصوفية، وذلك من خلال المطالب التالية:

---

(١) راجع الحرية مقام إنساني وتركها أعلى، الإنسان الحر في القول الصوفي صـ١١٥، تأليف: د. سعاد الحكيم، بحث بمجلة التسامح ـــ سلطنة عمان ـــ شتاء عام ٢٠٠٩م.

المطلب الأول
الحرية لغة وفي اصطلاح الصوفية:

أولًا: الحرية في اللغة: اسم مؤنث مجازي، مشتق من جذر لغوي يحتوي على (ح) و(ر) مضعفة، وهذه الكلمة من الكلمات العربية الأصيلة؛ حيث لم يشرْ أحدٌ من علماء أصول اللغة إلى أصلٍ غير عربي لهذه الكلمة؛ وذلك لأن العرب استعملوها في التعبير عن شئونهم الحياتية؛ فكلمة (حُرٌّ) ــ مضمومة الحاء، مضعَّفة الراء ــ تُطلق عند العرب اسمًا على عدة مسميات، فيقال: حُرٌّ لولد الحية، ولولد الظبية، ولفرخ الحمام، وللصقر، ولما بدا من الوجه، وللفعل الحسن، ولرُطَبُ الأزاذ (نوع جيد من التمر)، ولذكر القماري (نوع من الحمام)، ومثل هذه الأمور الحياتية اليومية لا تنتظر الأمم في التعبير عنها الوافد الجديد من الكلمات، أو الأجنبي من الألفاظ، بل يستعملون في التعبير عنها ألفاظًا أصيلةً، نابعةً من لغتهم(١).

وأما عن معنى كلمة (حُرٌّ) في اللغة العربية: فتطالعنا معاجم اللغة بأن لهذه الكلمة عدة معانٍ تكشف عنها عبارات أهل اللغة، ومنها:

ما جاء في (معجم مقاييس اللغة) أنَّ: "حُرٌّ، الحاء والراء في المضاعف له أصلان:

---

(١) راجع القاموس المحيط، مادة (ح.ر.ر)، صـ٣٤٦، تأليف: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، طبعة دار الحديث، القاهرة، عام ٢٠٠٨م، والدين والوحي والإسلام صـ٨٣، تأليف: الإمام: مصطفى عبد الرازق، طبعة دار الكتب والوثائق القومية بمصر، عام ٢٠٠٧م.

فالأول: ما خالف العبودية، وبَرِئَ من العيب والنقص، يقال: هو حُرٌّ، بَيِّنُ الحُرِّية، ويقال: طينٌ حُرٌّ، أي: لا رمل فيه، وباتت فلانة حُرَّة، إذا لم يصل إليها بعلها في أول ليلة...، وحُرُّ الدار: وسطها"[١].

وفي (مختار الصحاح): "الحُرُّ ضد العبد، وحُرُّ الوجه: ما بدا من الوجنة، وساقُ حُرٍّ: ذَكَرُ القَمَارِيِّ، ...والحُرَّةُ: الكريمة، يقال: ناقةٌ حُرَّةٌ، والحُرَّةُ: ضد الْأَمَةِ، وطينٌ حُرٌّ، لا رمل فيه، ورملة حُرَّةٌ، لا طين فيها، والجمع: حرائر، ومصدر الفعل: تحرير، وتحرير الكتاب: تقويمه، وتحرير الرقبة: عتقها، وتحرير الولد: أن تفرده لطاعة الله، وخدمة المسجد"[٢].

وفي (المصباح المنير): "الحُرُّ بالضم من الرمل: ما خَلُصَ من الاختلاط بغيره، والحُرُّ من الرجال: خلاف العبد، مأخوذ من ذلك؛ لأنه خَلُصَ من الرق، وجمعه: أحرار، ورجلٌ حُرٌّ بَيِّنُ الحُرِّيةِ والحُرُورِّية، ...ويتعدى فعله بالتضعيف فيقال: حررته تحريرًا إذا أعتقته، والأنثى: حُرَّةٌ، وجمعها: حرائر على غير قياس؛ لأن باب: فُعْلَة يُجْمَعُ على فُعَل، مثل: غُرْفة، غُرَف، وإنما جُمِعَتْ حُرَّةٌ على حرائر؛ لأنها بمعنى كريمة وعقيلة، فجُمِعَت كجمعها"[٣].

وفي (القاموس المحيط): "حُرٌّ بالضم: خلاف العبد، وخيار كل شيء، والفرس العتيق، ومن الطين والرمل: الطيب، ورجلٌ بَيِّنُ الحُرورِية، والحُرورة، والحَرِار، والحُرِّيةُ، والجمع: أحرار، وحِرار"[٤].

---

(١) معجم مقاييس اللغة، كتاب الحاء، مادة (حُرّ) مضعَّف الراء، ٦/٢، تأليف: أبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، طبعة دار الفكر، بيروت، عام ١٩٧٩م.

(٢) مختار الصحاح، مادة (ح.ر.ر)، صـ٥٥، محمد بن أبي بكر الرازي، ط مكتبة لبنان، ١٩٨٦م.

(٣) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة (ح.ر.ر)، صـ٥٠، تأليف: أحمد بن محمد بن علي، المقرئ، الفيومي، ط مكتبة لبنان، ١٩٨٧م.

(٤) راجع القاموس المحيط، مادة (ح.ر.ر)، صـ٣٤٦، تأليف: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، طبعة دار الحديث، القاهرة، عام ٢٠٠٨م.

وخلاصة ما سبق نقله من معاجم اللغة، أن كلمة (حُرٌّ) تشير إلى عدة معان:

١- **الحُرُّ**: هو البريء من العيوب والنقائص. ٢- **الحُرُّ**: هو الفعل الحسن الطيب.

٣- **الحُرُّ**: هو ما خَلُصَ عن مخالطة غيره. ٤- الحُرُّ: هو الكريم.

ومصدر الكلمة: تحرير يشير إلى معانٍ منها:

١- العتق، وتخليص الغير من العبودية، ومنه قوله تعالي: ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ**﴾[النساء ٩٢]، وفي الفقه: لا يُقتَلُ حُرٌّ بعبدٍ، ويُقتَلُ به العبدُ[١].

٢- **التقويم والتحديد، تقول**: حررت القول إذا قومته، وحررت محل النزاع إذا حددته.

٣- إفراد شيءٍ لشيء، ومنه قوله تعالى علي لسان امرأة عمران: ﴿**إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا**﴾ [آل عمران٣٥]، أي: إني جعلت لك يا رب نَذْرًا: أنّ لك الذي في بطني محرّرًا لعبادتك، وخدمة مسجدك[٢].

وقفة تحليلية:

من خلال البيان اللغوي لكلمة حُرِّية رأينا أن الكلمة تشير إلى معاني الخلوص عن مخالطة الأغيار، والبراءة من العيوب، والحسن من الأفعال، والكريم من الناس، وهذه المعاني لا تفيد تحديد المطلوب بدقة؛ إذ إن المعاجم اللغوية "إنما وضعت لضبط الألفاظ، لا لتحديد المعاني، ومهمتها: تقويم اللسان،

---

(١) راجع فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب (في الفقه الشافعي) صـ٢٦٩، تأليف: أبي عبد الله، شمس الدين، محمد بن قاسم الغزي، المتوفى عام ٩١٨هـ، بعناية: بسام عبد الوهاب الجابي، طبعة دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٥م.

(٢) راجع التفسير الكبير ٢٣/٨ـ ٢٤، تأليف: فخر الدين الرازي، ط المكتبة التوفيقية، بدون.

لا تثقيف الجنان، ومن شاء أن يتوسع في حدود هذه المهمة ساغ له أن يقول: إنها وُضعت لسرد المترادفات والمتقابلات، وتقديمها لمن يُفْرَض فيه أنه يعرف معنى كل مفرد على حدته"(١).

ومع عمومية المعاني اللغوية للحرية لا نعدم منها فوائد، ومنها:

١ــ هذه المعاني تضع تأصيلًا لغويًّا لاستعمال الصوفية لهذه الكلمة للتعبير عن أحد مقاماتهم الخاصة، وفي هذا شاهد على أن الصوفية وإن كانت لهم لغة خاصَّة بهم، إلا أنهم لم يقطعوا صلتهم باللغة العربية، ولم يتجاهلوا ما تقرره من معاني للكلمات، في التعبير عن أذواقهم، وإن كانت لغة العبارة قد تضيق أحيانًا؛ فلا تفي الألفاظ التي يعبرون بها عن بعض أحوالهم الخاصة، فيعبرون بالإشارة والرمز.

٢ــ **أيضًا:** يُعدُّ البيان اللغوي للحرية تأصيلًا علميًا لهذا المفهوم عند الصوفية؛ حيث إنهم قد اتخذوا من المعاني اللغوية العامة للحرية قاعدة انطلقوا منها لصياغة معاني خاصة بهم، وأضفوا عليها شيئًا من حسهم الصوفي.

٣ــ **كذلك:** بالرجوع إلى علم اللغة نلحظ أن تفسير الحرية بالخلوص عن المعايب والنقائص، والتخلص من مخالطة الأغيار يشير إلى ما ينطوي عليه معنى كلمة حرية من (سمة حركية)؛ فهذا المعنى يشير إلى صفة الفعل من جانب الإنسان الحُرِّ، الذي لا يصل إلى الحرية إلا بعمل يقوم به، وجهد يبذله، ومن جانب آخر: لا يتجاهل هذا المعنى فاعلية الله؛ فالحرية بالمفهوم الصوفي تعني: تمام العبودية، وهذا المقصود يلزمه تأثير الله ــ تعالى ــ في المخلوقات، هذا التأثير هو توفيق العبد إلى ما يؤدي به إلى الحرية الكاملة: كتسخير الآلات والجوارح، وتهيئة الأسباب الخارجية، وإزالة العوائق.

---

(١) الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، صــ٢٦، د. محمد عبد الله دراز، طبعة مجمع البحوث الإسلامية، عام ٢٠٠٧م.

٤ــ **أيضًا**: يشير معنى الحرية بما له من (سمة فعلية حركية) إلى سمة أخرى، وهي الانتقال والتحول، فالحرية بوصفها تخلصًا من مخالطة الأغيار، وخلوصًا عن العيوب والنقائص هي تحول؛ إذ إنها تكشف عن تحول المتحرر من حالة تسترقه فيها طبيعته، وأهواؤه، وشهواته، ودنياه، إلى حالة أخرى، يصير فيها متحررًا من رق الأغيار والأسباب، منخرطًا في عبودية رب الأغيار والأسباب، وهذا هو المقام الأكمل للحرية.

وبعد هذا التحليل (اللغوي) نصل إلى نتائج مهمة فيما يخص الدراسة اللغوية لمفهوم الحرية، وللمفاهيم بشكل عام، وهي:

(أ) أن اللغة بوصفها فعلًا ارتبط بنشاط الإنسان تحيلنا إلى ما يتجاوزها ويتعداها؛ فإنها تُظْهِرُ ــ من خلال نظامها والعلاقات القائمة بين معانيها ــ نسقًا شاملًا للمفاهيم، هذا النسق مرتبط بالواقع، وبما تشير إليه ألفاظ اللغة من حقائق موجودة خارج الذهن(١).

وتطبيقًا لهذا على مفهوم الحرية عند الصوفية أقول: إن الحرية عند الصوفية لم تكن مجرد أفكارٍ ذهنية، أو خواطر قلبية نتجت عن أحوالٍ خاصة، بل كان معنى الحرية عندهم مشيرًا إلى واقعهم العملي، المتجلي في عزوفهم وتحررهم عن كل ما سوى الله.

(ب) اللغة ليست نظامًا إشاريًا مغلقًا، لا يحيل إلا إلى ذاته، بل هي نظام مفتوح، يظهر من خلاله بوادر المعنى الاصطلاحي، فالقول بأن الحرية تعني

---

(١) راجع دور الكلمة في اللغة صــ٢٩، تأليف: ستيفين أولمان، ترجمة وتعليق: د. كمال محمد بشر، طبعة مكتبة الشباب، القاهرة، بدون، والنبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ صــ١١، تأليف: علي مبروك، طبعة دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولي، عام ١٩٩٣م.

مطلق التخلص من الأغيار تأخذ بأيدينا عبر عمومية مدلول كلمة (تخلص) إلى مفهوم أكثر خصوصية، يتحدد وفقًا للمجال الدلالي الذي نستخدم فيه هذا اللفظ، فإذا كنا نبحث في المجال الفقهي، كان مفهومها: التخلص من الوقوع في مِلْكِ شخصٍ آخر، وإذا كنا نبحث في المجال الكلامي كان مفهومها: حرية الإرادة الإنسانية، وإذا كنا نبحث في المجال الصوفي كان مفهومها: التخلص من رق الأغيار، وبهذا: يبدو لنا قدرة اللغة على الإحالة إلى وجود شامل يتعداها، يتمثل في الإحالة المتبادلة بين اللغة والاصطلاح[١].

(ج) دور اللغة في الكشف عن غموض المصطلحات ــ لاسيما المصطلحات التي تخضع لذاتية المُعَرِّف ــ كما هو الحال في مصطلح الحرية في الفكر الصوفي؛ فاللغة ليست مجرد تعريفات معجمية، تتم بوضع لفظة بإزاء أخرى، بل تشير اللغة إلى خطاب أكثر جوهرية، يتمثل في العلاقة بين اللغة وبين المفهوم الاصطلاحي، وفي كون اللغة بداية الطريق إلى فهم المعنى الاصطلاحي وتحديده.

وبناءً على ما سبق: فليس من المفيد التعامل مع اللفظ اللغوي وكأنه شيءٌ مخزون في صندوق هو الذهن، بجانبه مجموعة من الألفاظ المُفَسِّرَةِ، نأخذ منها ما نريد؛ وذلك لأن اللفظ عبارة عن اتحاد صورة صوتية، هي الدال، بتمثل ذهني، هو المدلول[٢]، كلاهما يشير إلى حقيقة واقعية، وبهذا تصبح اللغة (كائنًا حيًا)، حياتها في حياة وبقاء معانيها.

---

(١) راجع النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ صـــ٢٠.

(٢) راجع مشكلة البنية صـــ٥٠، د. زكريا إبراهيم، طبعة مكتبة مصر بالفجالـــة، القـــاهرة، بدون.

ويمكن تطبيق ذلك على مفهوم الحرية عند الصوفية؛ فإن اللغة تشير إلى أن الحرية ــ في أعم معانيها وأكثرها شمولية ــ هي التخلص من الأغيار، ولفظ حرية ومعناه يتحدان مع حقيقة واقعية، وهي تلك الحالة التي يتحقق بها الصوفي، والتي يصل من خلالها إلى التخلص من استرقاق ما سوى الله، وهذه حالة حية، مستمرة، لا ينفك الصوفي عنها، حتى بعد ارتحاله من الدنيا، وهذا ما يشير إليه قول (أبي علي الدقاق)[1]: "من دخل الدنيا وهو عنها حُرٌّ ارتحل إلى الآخرة وهو عنها حُرٌّ"[2]، وبهذا: تصبح كلمة حرية، ومعناها، وما يشيران إليه من حقيقة واقعية باقية مستمرة (كائنات حية).

ثانيًا: الحرية في اصطلاح الصوفية:

وبعد هذه التوطئة اللغوية ــ التي كان لابد منها في دراسة مفهوم الحرية في علم له طبيعته الذاتية الخاصة ــ ننتقل إلى دراسة أكثر تحديدًا، وهي دراسة مصطلح (الحرية) عند الصوفية، ولْنُصَدِّرها بأمر جدير بالتسجيل، وهو: وجوب مراعاة الدقة والتحديد في دراسة المفهوم الاصطلاحي لكلمة (حرية)؛ إذ إن هناك صعوبة في تحديد مفهوم الحرية، تتمثل فيما تسلط على هذه الكلمة من إبهام كبير؛ وذلك لكثرة ما لاكتها الألسنة، ولاستعمالاتها المتعددة

---

(١) أبو علي الدقاق: هو الحسن بن علي بن محمد، نيسابوري الأصل، شيخ أبي القاسم القشيري، وهو لِسَان وقته، وَإِمَام عصره، تعلم الْعَرَبِيَّة، وَحصَّل علمَ الْأُصُول، وأخذ الفقه الشافعي عن أبي بكر الْقفال، الشاشي، المرزوي، سلك طَرِيق التصوف، وَصَحب أَبَا الْقَاسم النَّصْر آباذي، توفي عام ٤٠٥هـ. راجع: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام: الأشعري صـ٢٢٦، تأليف: أبي القاسم ابن عساكر، ط دار القدسي، دمشق، بدون.

(٢) راجع الرسالة القشيرية صـ٤٨٩.

في ميادين كثيرة؛ ولذا فإن تخصيص المجال الصوفي بدراسة مفهوم الحرية في إطاره ــ بالإضافة إلى كونه أمرًا يقتضيه موضوع البحث ــ له فوائد:

الأولى: تحديد المجال الدلالي لمفهوم الحرية، وبدون هذا التحديد لن نتخلص من عمومية اللفظ التي صاحبتنا أثناء الدراسة اللغوية لكلمة الحرية، ولا يخفى ــ كذلك ــ أن من دواعي هذا التحديد السعة الدلالية، وتنوع المجالات العلمية لمصطلح الحرية:

* **فالحرُّ في المجال الأخلاقي:** يُطلق على كل فعل طيب، حسن، ويُطلق ــ كذلك ــ على كريم الأصل من الناس، وهذا المعنى كان معروفًا عند العرب؛ فكان يقال: امرأة حرة، أي: كريمة.

* والتحرير في المجال الفقهي هو تخليص إنسان من مِلْكِ إنسان آخر، ومنه قوله تعالى: ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ**﴾ [النساء ٩٢].

* **وفي المجال الصوفي:** يشير مفهوم الحرية إلى معنى الخروج من رق الكائنات(١).

الثانية: وضوح المراد من مفهوم الحرية، وذلك عن طريق تقييده بوصف أو بإضافة؛ فإذا كان تحديد المجال الدلالي لمفهوم الحرية دور في إعطاء تصور أكثر دقة لمفهوم الحرية: فإن تقييد هذه الكلمة بوصفٍ أو إضافة يزيد مفهوم الحرية دقةً وتحديدًا ووضوحًا، فيقال في مجال الدراسات الصوفية: الحرية الصوفية، أو حرية الصوفية.

وهكذا: فإذا لم يرتبط مفهوم الحرية بإضافة أو بوصف، وبقيت لفظة مجردة صحبتها بلبلة لا يجد معها الفكر حركة مستقيمة في نشاطه، فبقدر ما تضيع

---

(١) راجع من الحريات إلى التحرر صـ١٧، د. محمد عزيز الحبابي، ط دار المعارف بمصر، بدون.

صيغتها المطلقة، وتتخلى عن اتساعها الكلي المجرد بقدر ما تكتسب معنىً واقعيًا[(١)].

الثالثة: تحديد مفهوم الحرية يقتضي توخي الدقة في اختيار اللفظ المستخدم في البحث، وللتخلص من الالتباس الواقع في استعمال لفظة (حرية) يفضل (د. محمد عزيز لحبابي)[(٢)] استعمال كلمة (تحرر)؛ وذلك لأن كلمة (تحرر) تشمل أمرين:

أولهما: الحرية المادية، وهو انعدام الإكراه الخارجي.

ثانيهما: الحرية اللامادية، وهو التحرر من رِقِّ الغرائز، والرغبات.

وبهذا: فالتحرر يشير إلى فاعلية الإنسان المسيطرة على طبيعته الغامضة تحت سلطان العقل، وبفعل الإرادة، التي بها يتمكن الإنسان من تغيير طبعه الخاص؛ فالشخص المتحرر هو الذي يشعر بأن عوائده وشهواته لا تسيطر عليه، بل هو المسيطر عليها، وفي وسعه مقاومتها إن ضَعُفَ أمامها يومًا.

---

(١) راجع مفهوم الحرية صـ١٦، د. عبد الله العروي، طبعة المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، الطبعة الخامسة، عام ٢٠١٢م.

(٢) محمد عزيز لحبابي: هو فيلسوف، وروائي، وشاعر، مغربي، ولد في ٢٥ ديسمبر عام ١٩٢٢ بمدينة بفاس، وتوفي يوم ٢٣ أغسطس عام ١٩٩٣ بالرباط.

وهو مؤسس مذهب الشخصانية الإسلامية، درس بجامعة السوربون، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة، ولما عاد إلى المغرب أسس شعبة الفلسفة بكلية الآداب، جامعة الملك محمد الخامس بالرباط، ثم أصبح عميدًا لها.

كتب محمد عزيز لحبابي باللغتين: العربية والفرنسية، وترجمت كتبه إلى لغات عديدة، ومن أهم كتبه: الشخصانية الإسلامية ـ عالم الغد: تحديات العالم الثالث ـ مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر ـ من الحريات إلى التحرر ـ من الكائن إلى الشخص ـ مقدمة لأنثروبولوجيا إسلامية ـ رواية أكسيرالحياة ـ رواية العض على الحديد ـ شعر أغاني الأمل. (موسوعة ويكيبيديا الإلكترونية)

إن التحرر جهدٌ يسود فيه العقل على الأهواء، والفهم على الصدفة والعفوية، والإرادة العاقلة الواعية على الشهوات الطائشة، والعمل الإيجابي على السلبية والاستسلام(١).

وبالجملة: فإن كلمة (تحرر) ــ عند من يفضل استعمالها ــ في المجال الصوفي تشير إلى جهدٍ إنساني، منظمٍ، محكومٍ بضوابط الشرع، قاصدٍ إلى مقصد مطلوب شرعًا.

ومع ما لهذا الرأي من وجاهة إلا أن استعمال لفظ الحرية هو الأدق ــ في رأيي ــ؛ فإن كلمة (حرية) تفيد ما تفيده كلمة (تحرر) وزيادة؛ فهي تشير إلى نتيجة الطريق؛ فإن كل حرية مسبوقة بتحرر، لكن كل تحرر لا يلزم ــ بالضرورة ــ أن يؤدي إلى الحرية؛ لأن الحرية الصوفية، التي هي تمام العبودية، مقام تشريف، للاجتباء وللمنح الإلهي فيه دخلٌ، وهذا المنح الإلهي لا يكون ثمرة لازمة للمجاهدة.

وإذا تمهد ما سبق: نعرض ــ فيما يلي ــ مفاهيم الحرية عند الصوفية، والتي تأتي متفقة مع مشربهم، وذلك من خلال تعريفات أئمة الطريق بعد تصنيفها على حسب المعنى الذي تشير إليه، وذلك كما يلي:

أولا: تعريف الحرية باعتبارها فعلا، ويشير إليه العبارات التالية:

١ــ عرَّف (السراج الطوسي، المتوفى عام ٣٧٨هــ) الحرية بأنها إشارة إلى نهاية التحقق بالعبودية لله ــ تعالى ــ بأن لا يملك الإنسانَ شيءٌ من المكونات وغيرها، فتكون حرًا إذا كنت لله عبدًا.

(١) راجع من الحريات إلى التحرر صــ٢١٢ ــ ٢١٤.

٢ــ وقال بعض الصوفية: لا يكون العبد عبدًا حقًا ويكون لما سوى الله مسترقًا[١].

٣ــ ويعرف الإمام أبو القاسم القشيري الحرية عند الصوفية بقوله: أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات.

٤ــ ويعرف الشيخ الأكبر: (محيي الدين بن عربي، المتوفى عام ٦٣٨هــ) الحرية: بأنها التحرر من كل ما سوى الله، والدخول في عبوديته اختيارًا.

٥ ــ الحرية هي الانعتاق من رق الأغيار، والانمحاق في تجلي نور الأنوار[٢].

ومن خلال العبارات السابقة في معنى الحرية الصوفية يمكن استخلاص وتلخيص العناصر المقومة لحقيقة التحرر الصوفي، وذلك فيما يلي:

(أ) تنوع وتكامل جوانب التحرر؛ فالحرية الصوفية با عتبارها تحررًا لها جانبان:

١ــ **جانب سلبي:** وهو الانعتاق من رق الأغيار.

٢ــ **جانب إيجابي:** الدخول في عبودية الله.

وبتمام فعل هذين الجانبين يتحقق تحرر السالك؛ فالحر هو من لا يسترقه شيءٌ إلا الله، فهو حر مما سوى الله، فالحرية ليست إلا عبودية محققة، والإنسان لا ينفك عن عبوديته اضطرارًا كانت أم اختيارًا، بل لا يشم الإنسان رائحة الحرية إلا بكمال العبودية، وهذا أرفع مقام للحرية، ويعبر عن هذا

---

(١) اللمع صــــ٤٥٠، تأليف: أبي نصر السراج الطوسي، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، طبعة دار الكتب الحديثة بمصر، عام ١٩٦٠م.

(٢) راجع معجم اصطلاحات الصوفية، باب الحاء، صــــ٨٢، تأليف: عبد الرازق الكاشاني، تحقيق: د. عبد العال شاهين، طبعة دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٢م.

المعني قول سيد الطائفة، (أبي القاسم الجنيد، المتوفى عام ٢٩٧هـ): إنك لا تصل إلى صريح الحرية، وعليك من حقيقة عبوديته بقية(١).

ومع التكامل بين الجانب الإيجابي (وهو تمام العبودية)، وبين الجانب السلبي (وهو التحرر من رق المخلوقات) يفرق الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي بينهما كما يلي:

١ــ الحرية بمعنى تمام العبودية وصف ذاتي للعبد، لا يمكن إلغاؤه، فلا يزال العبد والرب معًا في كمال وجود كل واحد لنفسه، فلا يزال العبد عبدًا، والرب ربًا، فليس للعبد في عبوديته نهاية يصل إليها، وليس للرب حدٌ ينتهي إليه.

وهكذا: فحرية العبودية حقيقة ثابتة في العبد، تهدي الإنسان إلى كيانه الأصيل، وهي المعبر عنها بعبودية الاضطرار، وتكتمل هذه العبودية بعبودية أخرى هي عبودية الاختيار، وعبودية الاختيار هي إعلان الإنسان بإرادته عن حالته العبدية، أو عن ذوبان إرادته في مراد الله(٢).

أما التحرر من رق الأغيار: فقد ينتهي، وذلك بأن يقع الإنسان مرة أخرى في أَسْرِ المادة، وفي رق شهواته وأهوائه.

وبهذا يصح القول: بأن الحرية عن رق الأغيار ليست حرية ذاتية مثل الحرية التي تؤسسها العبودية؛ فالالتزام بالعبودية التزام بالأصل، وتحقق بالجوهر.

---

(١) راجع الرسالة القشيرية صـ٤٩٠.

(٢) راجع الإنسان والحرية عند محيي الدين بن عربي صـ٢٩٣، د. سعيد الشبلي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الثانية، عام ٢٠٠٨م.

٢ــ الحُرُّ الداخل في عبودية الله أعلى مقامًا من الحُرِّ المتخلص من رق الشهوات؛ إذ إن الحر يضاف إلى ما تحرر منه؛"فإن إضافة الإنسان بالعبودية إلى ربه، أفضل من إضافته بالحرية إلى الغير بأن يقال: حر عن رق الأغيار"(١).

<u>(ب) الترتيب المنطقي</u>؛ فإن العبودية والحرية بينهما ترتيب منطقي ــ إن صحَّ التعبير ــ؛ فإن السالك إذا تحقق بالمقدمات، وهي التحرر من عبودية المكونات: وصل ــ عادةً ــ إلى نتيجتها، وهي التحقق بمقام الحرية.

وبلغة المناطقة يمكن أن نقول: كما للمقدمات المنطقية في الأقيسة الصادقة شروطٌ من جهة المادة والصورة لتكون منتجةً إنتاجًا صحيحًا صادقًا: كذلك يقال في العبودية والحرية، فلكي يحصل السالك على حرية صحيحة تسمو بها نفسه، وترقى بها روحه إلي عالم الملكوت، لابد من عبودية صحيحة مستكملة لشروطها معنًى ومبنى، وهي العبودية الكاملة الصحيحة ظاهرًا، المسيطرة على الروح والقلب باطنًا.

<u>(ج) تعظيم جانب التخلية</u>: وهذا الجانب يتمثل في تخلص الإنسان من رق الأغيار، وهذا هو الأهم في مفهوم التحرر؛ فإن الإنسان إذا خلَّى قلبه من عبودية المكونات تهيأ لعبودية الله.

<u>(د) مراعاة عنصر الاختيار</u>؛ فإن كمال التحرر يكون في العبودية الاختيارية، وفي ذلك يقول الشيخ عبد الوهاب الشعراني: "لا تجعل زمام أمرك

---

(١) الفتوحات المكية ٥٧٦/١، تأليف: الشيخ الأكبر: محيي الدين بن عربي، طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر، (طُبعت على النسخة المُقَابَلَةِ على نسخة المؤلف الموجودة بمدينة [قونية]، بأمر الأمير عبد القادر الجزائري).

إلا بيد ربك اختيارًا لا اضطرارًا؛ فإن ناصيتك بيده شئت أم أبيت؛ وذلك لأن ثمرة الاختيار أرجح من ثمرة الاضطرار"(١).

وبهذا فالتعبد الاختياري لله هو لب حرية الصوفية؛ وذلك للشواهد التالية:

(أ) أن الأصل في التعبد الاختيار، تفريعًا على أصل الإيمان؛ فالإيمان أصله الاختيار، قال تعالى: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾[البقرة ٢٥٦].

(ب) أن الله موجود متعالي، والمتعبد للمتعالي على خلاف المتعبد لغيره، فإن المتعبد لله تنفتح أمامه آفاق الانطلاق في عالم الروح، وتنمو عنده أسباب الانعتاق من قيود المادة.

(ج) أن العبودية لله من دلائل رحمته بخلقه؛ فالله تعالى أنزل شرائعه ليرتقي بالإنسان، وليتحرر من عبودية الأغيار، ولتتحقق حريته بعبودية رب الأغيار.

(د) أن حرية العبودية حرية شاملة؛ إذ إنها تقتضي تحرر الإنسان من كل شيء، كما أنها حرية مزدوجة؛ إذ إنها لا تكتفي بأن لا يملك الإنسانَ شيءٌ، بل تقتضي أن لا يملك الإنسانُ من أمره شيئًا، لا تفويتًا لحقوقه، ولكن تفويضًا للحق (ﷻ)، فالحُرُّ هو من اختار أن يملكه الله بالكلية، بل الحُرُّ الحقيقي هو من ترك الاختيار مع الله.

(هـ) الحُرُّ الحقيقي هو الذي لا يقف عند حد تعبده الاختياري، بل لا يشعر بكمال حريته حتى يتلاشى الفرق بين تعبده اختيارًا وتعبده اضطرارًا؛ وذلك لصدور الأفعال التكليفية عنه في سهولة، كما لو كانت صادرة عن غريزته، وقد أشار ابن خلدون إلى هذا المعنى من خلال تقريره لمعنى الإيمان المتمكن

(١) الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر صـ٢١٣، تأليف: عبد الوهاب الشعراني، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٨م.

من قلب العبد بأنه هو الذي يصير ملكة راسخة في النفس، مستولية على القلب، وتتبعها الجوارح، فتنخرط أفعال الإنسان كلها في طاعة تصديقه الإيماني(١).

وبالجملة: فالحرية عند الصوفية ـ من خلال التعريفات المشيرة إلى فعل التحرر ـ تكون بتحرر يحقق عبودية الإنسان الاختيارية لله، عبودية سابحة في عالم الروح، عبودية تحرر الإنسان من التعلق بالمقاصد المادية دنيوية كانت أم أخروية، فإذا لم يكن العبد تحت عبودية المخلوقات فهو في رحاب الحرية متحررًا من رق الكائنات، معرضًا عما سوى الله، مقبلًا عليه(٢).

وإذا تحرر العبد من رق الأغيار اكتملت حريته بالدخول في عبودية الله، يقول الإمام القشيري: "واعلم أن حقيقة الحرية في كمال العبودية، فإذا صدقت لله عبوديته: خلصت عن رق الأغيار حريته، وفي هذه الحالة: يصير العبد بلا قصد ولا حظ، ويكون بين يدي مولاه تستوي عنده النعماء والضراء، وقد عبَّر السادة الصوفية عن مقام الحرية هذا بقولهم: هو ألا يكون العبد بقلبه تحت رق شيءٍ من المخلوقات، لا من أعراض الدنيا، ولا من أعواض الآخرة، فيكون فردًا لفردٍ، لم يسترقه عاجل دنيا، ولا حاصل هوى، ولا آجل مُنَى، ولا سُؤلٌ، ولا قصدٌ، ولا إربٌ، ولا حظٌّ"(٣).

ونظير ذلك: ما نُقل عن الشبلي(٤) أنه قيل له: ألا تعلم أنه رحمان؟

---

(١) راجع المقدمة صـ٣٢٤، وسؤال العمل صـ١٥٥.

(٢) الحرية عند ابن عربي ص٢٦، د. مجدي محمد إبراهيم، طبعة مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة، ط أولى ٢٠٠٤م.

(٣) الرسالة القشيرية صـ ٤٨٨.

(٤) الشبلي: هو أبو بكر دلف بن جحدر، أصله من خراسان، ولد ونشأ ببغداد، صحب الجنيد ومن في عصره، تفقه على مذهب مالك، وكان أوحد وقته علمًا، وحالًا، عاش سبعًا وثمانين عامًا، توفي عام٣٣٤هـ. راجع: طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي صـ١١٥.

فقال: بلى، ولكن مذ عرفت رحمته ما سألته أن يرحمني[١].

ومعنى هذا: أنه (رحمه الله) شُغل بعبوديته عن حظ نفسه في الدنيا والآخرة، وعبوديته هي المقام الأعلى، تلك الدرجة المجردة عن الأغراض، عبودية لذات المعبود.

وعلامة صحة الحرية بهذا المعنى: سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء؛ فيتساوى عنده أخطار الأعراض، ومعنى تساوي الأعراض: أن لا يفرق بين نفيس وخسيس في خاطره وجودًا أو عدمًا؛ وذلك لأنه تحقق بالعبودية، ففنيَ عن أوصاف نفسه، فشهد الحق، فعزفت نفسه عن الدنيا، فأصبحت أعراضها عنده سواءً[٢].

وهذه الحالة: ليست غريبة عن معالم الشريعة، بل هي روحها، وهي مستفادة من قول (الحارث)[٣] مجيبًا النبي (ﷺ) لما سأله (ما حقيقة إيمانك؟): (قَدْ عَزَفَتْ نَفْسِي عَنِ الدُّنْيَا، وَأَسْهَرْتُ لِذَلِكَ لِيَلِي، وَأَظْمَأْتُ نَهَارِي)[٤]؛ وذلك لتحرره

---

(١) راجع الرسالة القشيرية صـ ٤٨٨

(٢) راجع نتائج الأفكار القدسية في معاني الرسالة القشيرية ١٥١/٣، تأليف: شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، طبعة مكتبة الإيمان بالقاهرة، بدون.

(٣) الحارث: هو الحارث بن مالك الأنصاري، الخزرجي، وقيل: إن اسمه حارثة.
راجع: أسد الغابة في معرفة الصحابة صـ٢٢٨، تأليف: عز الدين بن الأثير، طبعة دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، عام ٢٠١٢م، والإصابة في تمييز الصحابة ٦٨٩/١، تأليف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٥م.

(٤) الحديث أخرجه الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني في المعجم الكبير٣٠٢/٣، حديث رقم٣٣٦٧، تحقيق: حمدي عبد المجيد، طبعة مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية. =

من رق الأغراض، وصيرورة الدنيا في يده لا في قلبه؛ إذ إن الحرية الحقيقية لا تكون إلا بعبودية تقتضي خضوع العبد لسلطان الإرادة الإلهية، فلا يرى لنفسه إرادة.

ثانيًا: تعريف الحرية باعتبارها بُعدًا روحانيًا، ومنه:

قولهم: "الحرية أن تتحول النفوس مرتحلة من طينة الأرض إلى عباب السماء، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب، وأن يكون الحضور بين يدي الله على ديدن الثقة، والطمأنينة، والتسليم، معصومًا من الغفلة والتعطيل"[(١)].

فهذه العبارة تشير إلى خلو مفهوم الحرية عند الصوفية من مضامينه الدنيوية، وصيرورته مفهومًا روحانيًا خالصًا، وذلك بالتركيز على محورين:

الأول: الاتجاه إلى الزهد، الذي يعني: التحرر من رق الدنيا، والالتجاء إلى الله، وهذا هو تمام الحرية، ووفقًا لذلك يعرف الإمام القشيري الحرية بأنها: أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات[(٢)].

=وفي إسناده ضعفٌ، ذكره الإمام: الهيثمي في مجمع الزوائد، وقال فيه: "رواه الطبراني في الكبير، وفيه (ابن لهيعة)، وفيه من يُحْتَاجُ إلى الكشف عنه". مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، كتاب الإيمان، باب٢٧، في حقيقة الإيمان وكماله، ١/٣٢٩، حديث رقم ١٩٠، تأليف: نور الدين، أبي الحسن علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، الشافعي، تحقيق: حسين سليم أسد الدَّاراني، طبعة مركز دار المنهاج للدراسات، الطبعة الأولي، عام ٢٠١٥م.

ومع ضعف هذا الحديث لا مانع من ذكره هنا؛ لأن القصد من إيراده الاستئناس لمعنى التحرر من ربقة الأغراض، لا إثبات حكم شرعي.

(١) الحرية عند ابن عربي صـ٥٤.

(٢) راجع الرسالة القشيرية صـ٤٨٨، ومفاهيم الحرية وتطبيقاتها صـ١٥ـ ١٦، د. عبد العزيز أحمد محسن الحميدي، طبعة مركز تأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، الطبعة الأولى، عام ٢٠١٣م.

الثاني: التوغل في التجرد، والسعي إلى المطلق للخلاص، والتحرر من سجن الحياة، والفناء عن شهود ما سوى الله.

أيضًا: الحرية الصوفية بما لها من بُعْدٍ روحاني تتمحور حول العبودية التامة، التي تأتي تبعًا لفهم المتصوف لحقيقة الحياة، وأنها ليست جريًا وراء شهوات الجسد، وليست اتباعًا لهوى النفس، ومن ثَمَّ فلا معنى للحرية بغير النظر إلى لب الحياة، وبنظر الصوفية للحياة تحققوا أنها جهاد من أجل التحقق بالعبودية، والعيش في رحابها، ولا تتحقق إنسانية الإنسان ــ في نظرهم ــ إلا بكونه عبدًا لله، فدائمًا الصوفي يتوق إلى المثال الأعلى؛ ولذا فالصوفي في جهاد دائم،" فلا حياة لمتصوف، وهو بعيد عن المجاهدة والمجالدة، أو في منأى عن تفوق الإرادة، وامتياز العزيمة ....، فالصوفية أحرار بمعرفة ما وقر في ذوات نفوسهم من عبودية خالصة لله ــ تعالى ــ، وهم كذلك أحرار بمقدار ما يتسنى لهم من قهر النفوس على يقين الإيمان بالله"(١).

ثالثا: تعريف الحرية المتضمن طريقها، ومنه:

١ــ **ما نُقل عن (بشر الحافي، المتوفى عام ٢٢٧هـ): أنه قال:** من أراد أن يذوق طعم الحرية، ويستريح من العبودية، فليطهر السريرة بينه وبين الله تعالى.

٢ــ **وقول (الحسين بن منصور، الحلاج، المتوفى عام ٣٠٩هـ):** "إذا استوفى العبد مقامات العبودية كلها يصير حرًا من تعب العبودية، فيترسم بالعبودية بلا عناء، ولا كلفة، وذلك مقام الأنبياء والصديقين، يعني: يصير محمولًا، لا يلحقه بقلبه مشقة، وإن كان متحليًا بها شرعًا"(٢).

---

(١) الحرية عند ابن عربي صـــ ٧ ــ ٨ بتصرف.

(٢) الرسالة القشيرية صـــ ٤٩٠.

ففي هذين التعريفين تنبيه على أن الحرية الكاملة هي مجاهدة النفس، وتزكيتها، وتطهيرها، وقمع شهواتها، حتي تنتظم أفعال الإنسان كلها في سلك العبودية بلا عناء.

وقفة تحليلية:

بالتأمل في مجمل عبارات الصوفية السابقة في مفهوم الحرية يمكننا أن نلحظ أمرين مهمين تلتقي عندهما التعريفات السابقة على اختلافها، وهما:

الأول: شرف مقام الحرية، وسعة مدلولها الصوفي، وهذا أمر معلوم عند القوم؛ ولشرف مقام الحرية وسعة مدلوله عندهم عرَّف الإمام الجنيد التصوف بما يساوي الحرية فقال: التصوف: هو تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول في الشريعة.

وقيل في مفهوم التصوف بلسان الحقيقة: هو عدم الأملاك، والخروج من رق الصفات، والاستغناء بخالق السموات(١).

وقيل في التصوف: هو استرسال النفس مع الله على ما يريده.

وقيل هو: أن لا تملك شيئًا، ولا يملكك شيءٌ.

وكذلك: عرَّف بعض الأئمة الصوفية بعبارات تصفهم بالتحقق بمقام الحرية، ومن ذلك قول (ذي النون المصري، المتوفى عام ٢٤٦هـ): الصوفي: هو الذي لا يتعبه طلب، ولا يعجزه سلب، وقال عن الصوفية: هم قوم آثروا الله ــ تعالى ــ على كل شيء، فآثرهم على كل شيء.

---

(١) راجع اللمع صـ ٤٨.

وقيل: الصوفي معناه: أن العبد إذا تحقق بالعبودية، وصافاه الحق حتى صفا عن كدر البشرية، نزل منازل الحقيقة، وقارن أحكام الشريعة.

وقيل عن الصوفية: هم العلماء بالله وبأحكام الله، العاملون بما علمهم الله ــ تعالى ــ، المتحققون بما استعملهم الله (ﷻ)، الواجدون بما تحققوا، الفانون بما وجدوا(١).

والعبارات السابقة تضبط التصوف والصوفية بالاستغناء بالله عما سواه، وصدق الافتقار إليه، والإخلاص في عبوديته، وينتج عن هذا المعنى حالة من الزهد تسيطر على قلب العبد فتطهره من التعلق بالأغيار، وتجعل الدنيا في يده لا في قلبه، فتتساوى عنده النعماء والبلاء، ولا تغيره الأغيار، وهذه المعاني هي بذاتها ما تشير إليه مفاهيم الحرية الصوفية.

الثاني: استمرارية الحرية وامتدادها: كذلك تؤكد تعريفات الصوفية للحرية على امتدادها، وملازمتها للعبد في الدنيا والآخرة، وهذا أمر نتوقف عنده قليلًا؛ إذ إن الحرية في الدنيا بالمفهوم الصوفي أمر معقول؛ فهي تنتهي إلى التحقق بالعبودية التامة لله ــ تعالى ــ، والتجرد من أعراض الدنيا، وليس في ذلك شيء يأباه الشرع.

أما الحرية في الآخرة: فيبدو فيها شيءٌ من الغرابة؛ حيث في الآخرة ترتفع الأغراض المادية، وتصبح الماديات فقط من أمارات النعيم، وليست مطلوبة لذاتها، فالمقصود هو رضا الرب، ويتبعه النجاة من النار، والفوز بالجنة؛ فمما تكون الحرية في الآخرة؟

وللجواب عن هذا أقول: الحرية في الآخرة أمر غير مستغرب؛ ففي الآخرة تأخذ الحرية منعطفًا أكثر رقيًا؛ حيث يتحرر العبد من ألوان النعيم المادي في

---

(١) راجع اللمع صـــ٤٥ ــ ٤٧.

الجنان، فلا تصبح هي مطلوبه الأول، بل لا يرجو إلا مقام القرب، ومعاينة الحق، والترقي من علم اليقين إلى حق اليقين.

وممن اشتهر بتأصيل معنى الحرية في الآخرة: شهيدة الحب الإلهي السيدة (رابعة العدوية)(١)؛ فقد ذكر المُنَاوي أنه "قيل لها: ما حقيقة إيمانك؟ قالت: ما عبدته خوفًا من ناره، ولا حبًا لجنته، فأكون كأجير السوء، عبدته حبًا له، وشوقًا إليه.

وقال (مالك بن دينار، المتوفى عام١٣١هـ): أتيتها فإذا هي تقول: كم من شهوة ذهبت لذتها، وبقيت تبعتها.

يارب أما كان لك عقوبة ولا أدب غير النار؟"(٢).

---

(١) رابعة العدوية: هي السيدة رابعة بنت إسماعيل العدوي، المكناة بأم الخير، مولاة آل عتيك، أحد بطون بني قيس؛ ولذا يقال في ترجمتها: القيسية بالولاء.

من أشهر عابدات البصرة، وأعلاهن قدرًا، ولدت بالبصرة، لأب رقيق الحال، وكان له ثلاث بنات، وكانت هي رابعة بناته؛ ولذا سميت رابعة، توفي والداها، فذاقت مرارة اليتم، ولم يكن لها من يقوم بأمرها، فصارت جارية لأحد سادة البصرة، وكانت تقضي نهارها في خدمته، وليلها في عبودية الله، ولما اطلع سيدها على حالها أعتقها، فاعتزلت في صومعة خارج البصرة للعبادة، توفيت عام١٣٥هـ، وقيل: ١٨٥هـ. راجع: تذكرة الأولياء صـ٩٤، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٢/٢٨٥، تأليف: شمس الدين، أبي العباس أحمد بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، طبعة دار صادر، بيروت، بدون، والمختار من مناقب الأخيار ٥/٢٥٣، تأليف: مجد الدين بن الأثير، طبعة مركز زايد للتراث، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٣م، وشهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية صـ٦، د. عبد الرحمن بدوي، طبعة مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، عام ١٩٦٣م.

(٢) الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ١/٢٨٨، تأليف: زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: محمد أديب الجادر، طبعة دار صادر، بيروت، بدون.

ومن هذا نفهم: أن السيدة رابعة العدوية أرادت أن تميز بين صنفين من العابدين:

أولهما: صنف يعبد الله رغبةً أو رهبةً.

ثانيهما: صنف قد صار بمعزل عن الرغبة والرهبة، وارتفع إلى معنى الحب الأعلى، الذي لا يطلب من ورائه غير المحبوب، "فالحرية الحقيقية لا تجيئ إلا بالعبودية الكاملة التي يخضع فيها العبد لسلطان الإرادة الإلهية، حيث لا يرى لنفسه إرادة"(١).

ولا شك أن الصنف الثاني، الذي يعبد الله بمعزل عن الرغبة والرهبة هو الأكمل في مقام الحرية، وفي كلٍ خير، ثم ترتفع لغة التمييز والتفضيل حتى تتحول إلى إشفاق على حال المنشغلين بالملذات في الآخرة، ويتضح هذا المعنى من خلال ما نُقل عنها (رضي الله عنها) أنها سمعت قارئًا يقرأ قوله تعالى: ﴿**إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ**﴾ [يس ٥٥]، فقالت: مساكين أهل الجنة، في شغل هم وأزواجهم(٢).

ويروى عنها أيضًا في نفس المعنى: أنها سمعت قارئًا يتلو قوله تعالى: ﴿**وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ* وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ**﴾ [سورة الواقعة، الآيتان: ٢٠، ٢١]، فقالت: نحن إذن صغار حتى نفرح بالفاكهة والطير(٣).

ولا يُفهم من أمثال هذه الأقوال نقد القرآن الكريم، "بل المقصود هو الارتفاع بمستوى الحياة الدينية، وبمعاني القرآن الكريم والإسلام إلى أعلى درجة من الروحية"(٤).

---

(١) الحرية عند ابن عربي صـ٢٧، وراجع شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية صـ٧٩.

(٢) راجع الكواكب الدرية ١/٢٩٠، وشهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية صـ٨٤.

(٣) شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية صـ٧٩، د. عبد الرحمن بدوي، طبعة مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، عام ١٩٦٣م.

(٤) شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية صـ٨٦.

ويفهم منه ــ كذلك ــ: إخلاص العبودية لله، والتجرد التام من حظوظ النفس، ومما يكشف عن هذا المعنى ما نُقل عن السيدة (رابعة العدوية) من قولها: "اللهم إن كنت عبدتك خوفًا من النار: فأحرقني بالنار، أو طمعًا في الجنة: فحَرِّمْها على، وإن كنت لا أعبدك إلا من أجلك: فلا تحرمني من مشاهدة وجهك"[1].

وأيضًا ممن نحا هذا النحو في تحرير معنى الحرية في الآخرة: (أبو بكر الشبلي)؛ فقد قال مساكين هؤلاء المماليك، نظروا بعيونهم إلى الملكوت المخلوق، ورضوا بالجنان المخلوقة، فبقوا معها﴿**خَالِدِينَ فِيهَا وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ**﴾ [آل عمران ١٣٦]، وأما الملوك: فلم يرضوا بها، فنظروا بقلوبهم إلى مالك الملوك، فبقوا معه ﴿ **فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ**﴾ [القمر ٥٥] [2].

وقال (إبراهيم بن أدهم، المتوفى عام ١٦٢هـ): إن أحببت أن تكون لله وليًا، فلا ترغب في شيءٍ من الدارين، وفَرِّغْ نَفْسَك لله، وأَقْبِلْ عليه يقبل عليك[3].

وما سبق من أخبار يكشف لنا عن معنى الحرية الممتد دنيا وآخرة؛ فالصوفي متحرر في الدنيا عن كل الأغيار، متجردٌ لله ــ تعالى ــ بدافع الحب له، وإيثاره على كل ما سواه؛ ولذا كانت عبادة الصوفي عبادةً لذات العبادة، لا طمعًا في جنة، ولا فرارًا من نار، وهذا مأرب لا يناله إلا الحرُّ الأبيُّ، شريف النفس، صادق التوجه إلى الله.

---

(١) شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية صــ٩١.

(٢) الكواكب الدرية ٩١/٢.

(٣) المصدر السابق ٢٠٣/١.

وعليه: فالحرية تكون من الدنيا ومن الآخرة على السواء بغية لقاء الله، والفوز بقربه، "وهذا هو معقل الحرية الحقة، التي جعلت الرجال يصيخوا إلى نغمها المنسجم، وأن يستروحوا عبيرها الفواح، وأن يستسلموا لموسيقاها الحانية، تحملهم إلى آفاق يعجز عن تصويرها اللسان، حيث لا يبقى الوجود الآدمي في هذه الدنيا إلا أنشودة عذبة، في منأى عن آفات الاسترقاق والاستعباد"(١).

فالحرية الحقيقية عند الصوفية لا تكون بعيدًا عن الله، وبهذا تتصف حرية الصوفية بالاستمرارية والدوام بدوام مقصودها، إذ إن الحرية الحقيقة في تمام العبودية لله وحده، وكلما كان الإنسان أكثر تعبدًا كان أكثر حرية، وبهذا المعنى فحرية الصوفية ليست مما يشين، بل هي حرية كمالية لا فوضوية، سامية المقصد؛ فإن الصوفي الحق يُفَرِّغُ قلبه من استرقاق الأغيار، ويَعْمُرُه بكمال العبودية؛ ليصير حُرًا من العلائق، فلا يطلب في الحقيقة إلا الله، وبهذا فقط تتحقق حرية الصوفي في الدنيا والآخرة(٢).

---

(١) الحرية عند ابن عربي صـــ٢٨.

(٢) المصدر السابق صـــ٣٠.

المطلب الثاني
أقسام الحرية ومراتبها عند الصوفية

الحرية عند الصوفية قسمان:

١ــ **الحرية المطلقة:** وهي لا تكون إلا لله ــ تعالي ــ، وهذا هو مدلول قوله (ﷻ): ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ**﴾ [العنكبوت٦]، أي: غنيٌّ عن الدلالة عليه، إذ لو أوجد العالم للدلالة عليه لما صحَّ له الغنى عنه، ومن هنا لا يكون العالم دليلًا على الله؛ لأن الله أظهر من أن يُستدل عليه بغيره، وعلى هذا قام إجماع السادة الصوفية.

يقول (أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، المتوفى عام ٣٨٠هــ): "وقد أجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجته إلى الدليل؛ لأنه محدث، والمحدث لا يدل إلى على مثله.

وقال رجل لأبي الحسين النوري: ما الدليل على الله؟ قال: الله، قال: فما العقل؟ قال: العقل عاجز، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله.

وقال (ابن عطاء الله السكندري، المتوفى عام ٧٠٩هــ): العقل آلة للعبودية، لا للإشراف على الربوبية.

وقال غيره: العقل يحوم حول الكون، فإذا نظر إلى المُكَوِّن ذاب"(١).

وكذلك: لو كان العالم دليلًا على الله: لكان للدليل بعض سلطنة على المدلول، ولم ينفك هذا الدليل عن مرتبة الزهو؛ لكونه أفاد الدالَّ به أمرًا لم يتمكن للمدلول أن يوصل إليه إلا به، فكان مبطلًا للغنى والحرية، وهما ثابتان لله؛ فما نصب الحق الأدلة على وجوده، وإنما نصبها على مرتبة الألوهية التي تقتضي التفرد

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف صــ٣٧، تأليف: أبي بكر محمد بن إســحاق الكلابــاذي، تحقيق: آرثر جون آربري، نشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية، عام ١٩٩٤م.

التام والغنى؛ المطلق ليُعْلَمَ أنه لا إله إلا هو، فهذا هو لسان الخصوص في الحرية[1].

٢ــ **الحرية العامة:** وهي اللائقة بحال العبد، وهي أن لا يكون الإنسان عبدًا إلا لله، فالحرية عن كل ما سوى الله عبودية محققة، يقول ابن عربي: "وأما لسان العموم: فالحُرُّ عند القوم من لا يسترقه كون إلا الله، فهو حُرٌّ عما سوى الله، فالحرية عبودية محققة لله، فلا يكون الحُرُّ عبدًا لغير الله الذي خلقه ليعبده، فوفى بما خُلِقَ له"[2].

وهذه الحرية العامة على مراتب؛ وذلك لأن همم ومقاصد الطالبين للحرية ليست على درجة واحدة؛ ولذا فقد كانت الحرية العامة عند قدماء الصوفية على مراتب:

(أ) **حرية العامة:** وهي عن رق الشهوات.

(ب) **حرية الخاصة:** وهي عن رق المرادات، ويتحقق بها الخاصة؛ لفناء إرادتهم في إرادة الحق، وخضوعها خضوعًا تامًّا لمقتضيات الإرادة الإلهية.

(ج) **حرية خاصة الخاصة:** وهي عن رق الرسوم والآثار، وهذه هي حالة الفناء عن أوصاف الذات، والانمحاق في تجلي الأنوار[3].

---

(١) راجع الفتوحات ٢/٢٢٧.

(٢) الفتوحات ٢/٢٢٧.

(٣) راجع معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني صــ٣٢.

المطلب الثالث
تطور مفهوم الحرية الصوفية في العصر الحديث

في إطار البحث الفلسفي خضع مفهوم الحرية في العصر الحديث لمجادلات كثيرة، حول تعريفه تارة، وحول وجوده وجودًا موضوعيًا تارة أخرى؛ ونتيجة للجدل الفلسفي حول مفهوم الحرية صارت مشكلة الحرية من أعقد المشكلات الفلسفية خاصة بعد ما اكتسبت بُعدًا ميتافزيقيًا، وبهذا كانت مشكلة الحرية ــ كما قال الفيلسوف الإنجليزي (بين) ــ هي قفل الميتافزيقا الذي علاه الصدأ من كل جانب[١].

ولقد تعدى الجدل حول مفهوم الحرية من الفلسفة إلى التصوف؛ فكان بحث الحرية عند المهتمين بالتصوف في العصر الحديث مرتبطًا بمفاهيم مقابلة له: كمفهوم (الضرورة)، و(الحتمية)، و(القدر)، و(الطبيعة)، وبهذا صارت الحرية الصوفية بحثًا فلسفيًا نفسيًا، يتمحور حول إرادة الإنسان.

نتيجة لما سبق: شهد مفهوم الحرية الصوفية في العصر الحاضر شيئًا من التغيير والتطور، ويتمثل هذا التغيير في إخضاع مفهوم الحرية الصوفية للضبط والتقنيين، وظهر ذلك من خلال ما كتبه (الدكتور: طه عبد الرحمن)[٢]عن

---

(١) راجع مشكلة الحرية صــ١٤، د. زكريا إبراهيم، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠١٠م.

(٢) الدكتور: طه عبد الرحمن: فيلسوف مغربي، متخصص في المنطق، وفلسفة اللغة، والأخلاق، يتميز منهجه الفلسفي بالجمع بين التحليل المنطقي، والدرس اللغوي، والحس الصوفي، ولد بمدينة (الجديدة) بالمغرب، عام ١٩٤٤م، وتدرج في مراحل التعليم حتى حصل على دكتوراه الدولة عام ١٩٨٥م، وبعد حصوله على الدكتوراه عمل بتدريس الفلسفة بجامعة الملك محمد الخامس بالرباط. =

الحرية في التصوف الإسلامي، فقد قدَّم بين يدي مفهوم الحرية ثلاثة قوانين ضابطة له، وهي:

١ــ قانون التذكر: ويقتضي (أن من تذكر الله، تذكره، ومن نسيَ الله نسيه، وأنساه نفسه).

وتفصيل قانون التذكر: أن الدافع الأول للحريات في الغرب كان هو التخلص من التسلط الكنسي، فظهرت على إثر ذلك الفلسفات الحديثة التي كان هدفها الأول تحرير الإنسان، غير أنهم ــ في تحقيق هذا الهدف ــ أقاموا فلسفاتهم على أساس الحقوق الطبيعية، أو على أساس المنفعة الخاصة، وفي ذلك تناسوا عالم الغيب والروح، ونظروا إليه على أنه وهم أو خرافة، ومن هنا بدأ طور نسيان الله.

ولما كانت المصلحة التي شغل الإنسان نفسه بها هي طلب الحرية لزم ــ بموجب قانون التذكر ــ أن نسلم أن طلب الحرية بغير طلب الله ينتهي ــ حتمًا ــ إلى نسيان الحرية، بل إلى طلب نقيضها، وهو اللاحرية، ويصير الإنسان عبدًا للمصلحة، والمادة(١).

٢ــ قانون التأنيس: ويقتضي (أن الفرد لا يكون له من الإنسانية إلا بقدر ما يتصف به من الأخلاق الفطرية).

=كتب الدكتور: طه عبد الرحمن عددًا كبيرًا من المؤلفات القيمة، منها: المنطق والنحو الصوري ــ في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ــ العمل الديني وتجديد العقل ــ روح الحداثة ــ سؤال العمل ــ بُؤس الدَّهْرانية ــ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. (موسوعة ويكيبيديا الإلكترونية).

(١) راجع سؤال العمل، بحث عن الأصول العلمية في الفكر والعلم، صـ١٥٠،١٥١، د. طه عبد الرحمن، طبعة المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، عام ٢٠١٢م.

والمقصود بالأخلاق الفطرية: هي قيم كلية، تشمل الناس كافة، مستمدة من الفطرة الإلهية، معضدة بالنصوص الدينية[١].

ومعنى هذا: أن الحرية التي تتحقق بها إنسانية الإنسان مصدرها الأخلاق الدينية، والتي تنسجم مع فطرة الإنسان، وبقدر ما يتحقق الإنسان بالأخلاق يتحقق بالحرية.

يقول (الراغب الأصفهاني، المتوفى سنة ٥٠٢هـ): "فالإنسان يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خُلق، فمن قام بالعبادة حق القيام: فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ عن الإنسانية، فصار حيوانًا أو دون الحيوان، كما قال تعالى في وصف الكفار: ﴿**إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا**﴾[الفرقان ٤٤]، وقال (ﷻ): ﴿**إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ**﴾[الأنفال ٢٢]، فلم يرض أن يجعلهم أنعامًا، حتى جعلهم أضل منها، وجعلهم من أشرارها"[٢].

وهذه الحرية التي تحقق إنسانية الإنسان ليست بعيدة عن الشرع، بل هي من الدين؛ فإن هذه الإنسانية لا يتحقق كمالها إلا بالدين، وفي ذلك يقول الراغب: "لما كان الإنسان إنما يصير إنسانًا بالعقل، ولو توهمنا العقل مرتفعًا عنه لخرج عن كونه إنسانًا، ولم يكن إذا تخطينا الشبح الماثل إلا بهيمة مهملة، أو صورة ممثلة، والعقل لن يكمل بل لا يكون عقلًا إلا بعد اهتدائه بالشرع"[٣].

---

(١) راجع سؤال العمل صـ١٥١.

(٢) تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين صـ٨٠، تأليف: الراغب الأصفهاني، طبعة دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٣م.

(٣) تفصيل النشأتين صـ٧٩.

ويقول: "الإنسان لا يكون إنسانًا إلا بالدين، ولا ذا بيان إلا بقدرته على الإتيان بالحقائق الدينية، قال تعالى: ﴿**الرَّحْمَن * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**﴾ [الرحمن ١ــ٤]، فابتدأ بتعليم القرآن، ثم بخلق الإنسان، ثم بتعليم البيان، ولم يُدْخِلْ الواو فيما بينها.

وكان الوجه ــ على متعارف الناس ــ أن يقول: خلق الإنسان، وعلمه البيان، وعلمه القرآن؛ فإن إيجاد الإنسان ــ بحسب نظرنا ــ مقدم على تعليم البيان، وتعليم البيان مقدم على تعليم القرآن، لكن لما لم يعد الإنسان إنساناً ما لم يتخصص بالقرآن: ابتدأ بالقرآن، ثم قال: خلق الإنسان تنبيهًا على أن بتعليم القرآن جعله إنسانًا على الحقيقة، ثم قال: علمه البيان تنبيهًا على أن البيان الحقيقي المختص بالإنسان يحصل بعد معرفة القرآن، فنبه بهذا الترتيب المخصوص، وترك حرف العطف منه، وجعل كل جملة بدلًا مما قبلها لا عطفًا على أن الإنسان ما لم يكن عارفًا برسوم العبادة، ومتخصصًا بها لا يكون إنسانًا، وإن كلامه ما لم يكن على مقتضى الشرع لا يكون بيانًا"[١].

<u>٣ــ قانون التناهي</u>: ويقتضي (أن قدرة الإنسان تبقى على الدوام تابعة للقدرة الإلهية)، ومعنى هذا: أن حرية الإنسان تبقى متناهية إذا بقيت في إطارها الإنساني؛ فالإنسان لا يكون حرًا مطلقًا، ولا تتحدد مدى حريته إلا بالقياس إلى غيره، وإذا انتقلت الحرية إلى الإطار الديني ــ بمعنى: التحقق بالعبادة ــ صارت لا متناهية[٢].

وبناءً على هذه القوانين الثلاثة يوضع تعريف منضبط للحرية، فيقال: الحرية هي أن تتعبد للخالق باختيارك، وأن لا يستعبدك الخلق في ظاهرك وباطنك[٣].

---

(١) تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين صــ٨٠، ٨١.

(٢) راجع سؤال العمل صــ١٥٢، ١٥٣ .

(٣) المصدر السابق صــ١٥٣.

وهذا التعريف يراعي القوانين الثلاثة؛ فإن تعبد الإنسان لخالقه يقتضي أن يتذكر الإنسان أن الله خالقه، ورازقه، ومالكه، مجتهدًا في طاعة أمره ونهيه (وهذا قانون التذكر)، كما يقتضي أن يُحَصِّلَ ما توجبه هذه الطاعة من التحلي بالخلق الديني ظاهرًا وباطنًا، (وهذا قانون التأنيس)، ويقتضي ــ كذلك ــ دوام اعتقاد الإنسان أن نطاق قدرته محدود، وأنه لا ينفك عن الالتجاء إلى قدرة الله اللامتناهية، (وهذا قانون التناهي).

وقفة تحليلية:

وبالتأمل في مفهوم الحرية السابق نلحظ أنه لم يخرج عن سمة التركيب الثنائي التكاملي التي وجدناها عند قدماء الصوفية؛ لأنه يتضمن نفس قيديي الحرية التي التقت عندهما عبارات القدماء، وهما:

١ــ **القيد السلبي:** وهو التحرر من عبودية الخلق، والتحرر من رق الأغيار.

٢ــ **القيد الإيجابي:** وهوالتعبد لله بنوعيه:

الاضطراري: وهو الذي ينتظم في سلكه كل المخلوقات.

والاختياري: وهو الذي يكون لمن كرمه الله من خلقه بأن خيره في طاعته ابتلاءً له، فإن شاء امتثل، وإن شاء امتنع فضلًا عن كونه يُتعبد له اضطرارًا[1].

---

(١) راجع سؤال العمل صــ١٥٤.

المطلب الرابع
سمات عامة لمفهوم الحرية عند الصوفية

من خلال عرض مفاهيم الحرية الصوفية عند القدماء والمحدثين وأقسامها ومراتبها يمكننا تلخيص أهم خصائص وسمات الحرية فيما يلي:

١ــ الحرية عند الصوفية غريزة راقية، بها يسمو الإنسان فوق المطالب المادية، يقول الإمام فخر الدين الرازي: "وأما حرية النفس: فالنفس إما أن لا تكون تائقة بغريزتها إلى الأمور البدنية، وإما أن تكون تائقة، فالتي لا تكون تائقة هي الحرة.

وإنما سمينا هذه الحالة بالحرية؛ لأن الحرية في اللغة تُقال على ما يقابل العبودية، ومعلوم أن الشهوات شيءٌ مُسْتَعْبِدٌ، وأما التائق إلى الأمور البدنية: فإنه سواءً تركها أم لم يتركها فإنه لا يكون حرًا... فظهر مما قلناه: أن الحرية عفة غريزية للنفس، لا التي تكون بالتعويد والتعليم، وإن كانت تلك ــ أيضًا ــ فاضلة، وهي معنى قول أرسطو: (الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية)"[(١)].

٢ــ الحرية عند الصوفية إحساس ناشيء عن إنكار ذاتية الإنسان، وعن إدراكه لطلاقة روحه بتحققه بحالة العبودية، التي ينتصر فيها الفرد على نفسه، بل ويدرك أن هذا النصر قوة من أجَلِّ قوى النفس لا تتيسر لكل إنسان؛ ولذا سمى النبي (ﷺ) جهاد النفس بالجهاد الأكبر.

---

(١) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات ٤١٣/٢ ــ ٤١٤، تأليف: الإمام: فخر الدين الرازي، ط مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الدكن، الهند، ط أولى ١٣٤٣هـ.

٣ــ **الحرية بمفهومها الإنساني، والتي تعني:** عدم وقوع العبد في مِلْكِ غيره ليست أمرًا ذاتيًّا، وإنما هي حديث نفسٍ، وحال عارض لا ثبات له؛ فإن الإنسان إذا ذهل عن حاله: ظنَّ نفسه حرًا يملك نفسه، ولكن حينما يصحو ويرى تحكم الشهوات فيه: يعلم أن حريته هذه أمر عارض؛ إذ إن الحرية المطلقة نعتٌ إلهي، لا يصح للعبد أن يطلبه[1].

أما الحرية التي هي تمام العبوديَّة: فهي مقام ذاتي، يتصف به العبد إذا نُسب إلى الله؛ فإن الإنسان عبدٌ لله عبودية ذاتية لا تقبل العتق، يقول الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي: "اعلم ــ وفقك الله ــ أن الحرية مقام ذاتي، لا إلهي، ولا يتخلص منه العبد مطلقًا؛ فإنه عبدٌ لله عبودية لا تقبل العتق"[2].

وهذا المقام تابعٌ للعبودية الذاتية في الإنسان؛ فالإنسان مملوك لله، خلقه، ورزقه، ويدبِّرُ أمره، ويبدِّلُ أحواله بقدرته المطلقة، بناءً على علمه المحيط، ومشيئته العامة.

يقول (صدر الدين القونوي، المتوفى سنة ٦٧٣هــ) بعد تقسيم عبادة الإنسان إلى: ذاتية، وصفاتية: "فالذاتية: قبول شيئيته الثابتة المتميزة في علم الحق أزلًا للوجود الأول من موجده، وإجابته لندائه، وامتثاله للأمر التكويني المتعين بــ(كُن)، وهذه العبادة مستمرة الحكم من حال القبول الأول، والإجابة والنداء المشار إليه لا إلى أمد متناهٍ؛ فإنه من حيث عينه، ومن حيث كل حال من أحوالها مفتقر إلى الموجد دائمًا"[3].

---

(١) راجع الفتوحات ٢٢٨/٢.

(٢) الفتوحات ٢٢٦/٢.

(٣) إعجاز البيان في تفسير أم القرآن صــ٢٣٧، تأليف: صدر الدين القونوي، تحقيق: السيد جلال الدين الآشتياني، طبعة مكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، عــام ١٤٢٣هــ.

وهكذا: فالإضافة لله تنفي الحرية؛ فإن العبد مرتبط بالله ارتباط العبد بالسيد، والمملوك بالمالك، ويلزم من هذا الارتباط وجود علاقة بين الطرفين، وهي عبودية العباد، وألوهية الإله، ومن لوازم الإله: الغنى التام عن كل ما سواه، ومن لوازم العباد: الافتقار إلى الله، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾ [فاطر ١٥]، وبإضافة العبد الفقير إلى الله الغنيِّ يستحيل القول بحريَّة العبد.

وبناءً على ذاتية العبوديَّة في الإنسان يصح القول بأن الحريَّة مقام تحقق، لا مقام تخلق؛ لأن التحقق بالحريَّة، والتخلص من عبوديَّة الله لا تكون إلا بزوال الافتقار؛ وزوال افتقار الممكن محال؛ لأنه ملازم لذاته، ومضاد لذات الواجب؛ فالعبد لإمكانه لابد أن يكون مفتقرًا لغيره، كما أن الواجب لوجوبه الذاتي لابد أن يكون مستغنيًا عن غيره(١).

يقول الشيخ ابن عربي: "فإذا أراد العبد التحقق بهذا المقام، ونظر أنه لا يصح له ذلك إلا بزوال الافتقار الذي يصحبه لإمكانه، ويرى أن الغيرة الإلهية (أي: مغايرته تعالى لما سواه) تقتضي أن لا يتصف بالوجود إلا الله: فعُلم بهذا النظر أن نسبة الوجود إلى الممكن محال؛ لأن الغيرة حدٌ مانع من ذلك، فنظر إلى عينه فإذا هو معدوم لا وجود له (أي: لا وجود له وجودًا ذاتيًا حقيقيًّا)، وأن العدم وصف نفسي له، فلم يخطر له الوجود بخاطر، فزال الافتقار، وبقيَ حرًا في عدميته، حرية الذات في وجودها"(٢).

---

(١) راجع في خواص الواجب والممكن شرح معالم أصول صـ١٥٥وما بعدها، تأليف: شرف الدين بن التِّلِمْسَانِي، تحقيق: د. عواد محمود عواد، ط المكتبة الأزهرية للتراث، ط أولى، ٢٠١١م.

(٢) الفتوحات ٢/٢٢٦.

٤ــ **الحرية عند الصوفية تتسع للقيام بتبعات التكاليف قيامًا تامًّا، لا تفسده الأغيار الخارجية، ومعنى ذلك:** أن "حرية المتصوف مرهونة بما يقف عليه ضميره من تحرر عن العلائق والقواطع والأغيار، فهي إحساس ناشيء عن تشبع الروح بالوعي السرمدي، واتصالها بمصدر هذا الوعي"(١).

٥ــ **الحرية الإنسانية ليست مطلقة؛** لأن الحرية المطلقة لا تعقل مع التكليف، ومع الاضطرار؛ فإن الإنسان مطالب بحقوق وتكاليف، كما أنه قد يعتريها عوارض اضطرارية لازمة له من حيث ذاته: كاللذة، والألم، والجوع، والشبع، والظمأ، والري، وهذه العوارض لا يملك لها دفعًا، ومن كان حاله كذلك: لا يكون حرًا(٢).

ويشهد لهذا ما رواه أبو هريرة (رضي الله عنه) أنه قال: **(خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) أَوْ لَيْلَةٍ – فَإِذَا هُوَ بِأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ (رضي الله عنهما)، فَقَالَ: مَا أَخْرَجَكُمَا مِنْ بُيُوتِكُمَا هَذِهِ السَّاعَةَ؟ قَالَا: الْجُوعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: وَأَنَا، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَأَخْرَجَنِي الَّذِي أَخْرَجَكُمَا)**(٣).

٦ــ **حرية الصوفية تركز على الجانب المعنوي،** والتحرر من العبودية المعنوية التي تسيطر على روح الإنسان وقلبه، وتسترقه من الداخل، وذلك كما في نوازع الشره، والشهوة، والطمع وغيرها، التي تسيطر على الإنسان وتستعبده، وكم من ملك على عرش عظيم، لا يملك من أمر حريته شيئًا؛ إذ إنه عبد لنوازعه وشهواته، وكم من سجين يشعر بأنه يملك العالم بأسره؛ لأنه يملك

---

(١) الحرية عند ابن عربي صـــ٨.

(٢) راجع الفتوحات ٢/٢٢٧.

(٣) الحديث أخرجه الإمام: مسلم في صحيحه بسنده من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) كتاب الْأَشْرِبَةِ، بَابُ جَوَازِ اسْتِتْبَاعِهِ غَيْرَهُ إِلَى دَارِ مَنْ يَثِقُ بِرِضَاهُ بِذَلِكَ ، حديث رقم ٣٩١٤.

ذاته وقلبه وعالمه الخاص، ولا تتحكم فيه أطماع أو نوازع أو شهوات، وفي هذا المعنى يقول أبو على الدقاق: (أنت عبد من أنت في رقه وأسره؛ فإن كنت في أسر نفسك: فأنت عبد نفسك، وإن كنت في أسر دنياك: فأنت عبد دنياك)[(١)].

ولهذا المعنى أصل من السنة، وهو قوله (ﷺ): **(تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ، وَالدِّرْهَمِ، وَالقَطِيفَةِ، وَالخَمِيصَةِ، إِنْ أُعْطِيَ رَضِيَ، وَإِنْ لَمْ يُعْطَ لَمْ يَرْضَ)**[(٢)].

٧ــ ترتبط الحرية بالأخلاق، ويعبر (أبو عليٍّ، أحمد بن مسكويه، المتوفى عام ٤٢١هــ) عن ذلك بتعريفه للإنسان الحر بأنه هو الواصل للسعادة الحقيقية، يقول في كتابه (تهذيب الأخلاق): "فإذا بلغ الإنسان إلى غاية هذه السعادة، ثم فارق بجسمه الكثيف دنياه الدنيئة، وتجرد بنفسه اللطيفة التي عنيَ بتطهيرها وغسلها من الأدناس الطبيعية لأخراه العلية فقد فاز، وأعد ذاته للقاء خالقه إعدادًا روحانيًا ليس فيه نزوع إلى تلك القوى التي كانت تعوقه عن سعادته، ولا تشوق إليها؛ لأنه قد تطهر منها، وتنزه عنها، ولم يبق فيه إرادة لها، ولا حرص عليها، وقد استخلصها للقاء رب العالمين، ولقبول كراماته، وفيض نوره الذي كان غير مستعد له، ولا فيه قبول من عطائه"[(٣)].

٨ــ للحرية الصوفية سمة شمولية؛ لأنها تضمن أمرين:

أولهما: تحرير الكيان: الحرية عند الصوفية هي الالتزام بحقائق العبودية؛ فإن حقيقة الحرية في كمال العبودية، أو إقامة حقوق العبودية لله.

---

(١) راجع الحرية مقام إنساني صــ١١٨.

(٢) الحديث أخرجه الإمام: البخاري في صحيحه بسنده من حديث أَبِي هُرَيْــرَةَ (رضي الله عنه) كتــاب الرقاق ــ باب ما يتقى من فتنة المال ــ حديث رقم ٦٠٩٧.

(٣) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه صــ١٠٣، طبعة مكتبة الثقافة الدينيــة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

وبما أن حقيقة الإنسان وماهيته هي العبودية يصح أن يقال في تعريف الحرية: هي الالتزام بالماهية، والعبودية صفة لازمة للإنسان لا يمكن إزالتها أو إلغاؤها، فلا يمكن تصور عبد من غير عبودية، كما لا يمكن تصور الله من غير ألوهية.

ثانيهما: تحرير الوجدان: ويعني: اكتمال حرية الإنسان بتوجه قلبه إلى الله وحده.

وبالجملة: فإن تحرير كل من الكيان والوجدان شرط لاكتمال شعور الإنسان بذاته والتقائه بجوهره الأصيل، وهو العبودية.

وبهذه السمات: تكتمل حقيقة الحرية الصوفية بكل أبعادها: المادية، والوجدانية، والعرفانية، وبكمالها يَخْلُصُ الكائن الذي كان من قبل كياناً إلى الإنسان الكامن فيه، إلى إمكانه الحقيقي المطلوب، ونعني به الإنسان الكامل، قطب الوجود(١).

---

(١) راجع الإنسان والحرية صـــ٣١٨.

المطلب الخامس
إشكالات حول مفهوم الحرية الصوفية

بادئ ذي بدء أقول: لقد كثرت الإشكالات قديمًا وحديثًا حول قضايا التصوف ومشكلاته، ومن جراء ذلك أُدين كثيرٌ من الصوفية، ولقى بعضهم حتفه لاتهامه بالزندقة (١)؛ ولذا يحسن بنا ــ قبل عرض بعض إشكالات مفهوم الحرية الصوفية ــ تلخيص أهم أسباب الهجوم على علم التصوف، وذلك فيما يلي:

١ــ **اختلاف التصوف في طابعه عن بقية العلوم؛** فالتصوف ليس أسلوب حياة فحسب، بل هو وجهة نظر خاصة تحدد موقف العبد من ربه، ومن نفسه، ومن العالم(٢).

ولقد وجه الإمام الغزالي اختلاف التصوف عن غيره من العلوم وجهة أخري؛ فجعل التصوف علمًا متميزًا، وقد طبَّق هذا التميز عمليًا من خلال المقارنة بين علم الفقه والتصوف؛ فجعل الفقه من العلوم المتعلقة بمصالح الدنيا، بينما التصوف متعلق بمصالح الآخرة، كما جعل الفقه منصبًا على سياسة الظاهر، بينما التصوف موضوعه معرفة أحوال القلب، وقد كان اختلاف التصوف عن غيره من العلوم من أسباب نقد طوائف العلماء للصوفية(٣).

---

(١) من أشهر من أُدين من السادة الصوفية، ولقيَ حتفه بسبب رموزه وإشاراته: أبو الحسين منصور الحلاج، فقد اتُهم بالقول بالحلول؛ ولذا فقد حُكِمَ عليه بالقتل، وقد اختلف النــاس في أمره اختلافًا كثيرًا؛ ولذا فقد أفردت لشخصية الحلاج مؤلفات مستقلة، ولمزيد بيــان حول محنة الحلاج، وأخباره، وسيرته، وأقواله: راجع أخبار الحلاج صـــ٦٣ ــ ٩٥، تأليف: علي بن أنجب الساعي، البغدادي، المتوفى عام ٦٧٤، تحقيــق: موفــق فــوزي الجبر، ط دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط ثانية ١٩٩٧.

(٢) راجع التصوف الثورة الروحية في الإسلام صــ١٠٨.

(٣) راجع إحياء علوم الدين ١/ ٢٠٠ وما بعدها، تأليف: الإمام: الغزالي، طبعة سقيفة الصفا العلمية، لبوان، ماليزيا، طبعة خاصة للأزهر الشريف، عام ٢٠٢٠م.

٢ــ **طريقة الصوفية الخاصة في صياغة المفاهيم؛** وذلك أن الصوفية في وضع تعريفاتهم لم يلتزموا طريقة المناطقة في تعريفاتها، فلم يعبأوا كثيرًا بالحدود، والرسوم، بل كانت تعريفاتهم للمفاهيم متجهةً إلى مقصودهم الأول، وهو الله تعالى.

٣ــ **اللغة الصوفية،** وهي من أهم أسباب كثرة الإشكالات حول المفاهيم الصوفية؛ إذ إن اللغة الصوفية لغة رمزية خاصة، وهي لغة ذوق وأحوال، لا لغة عقل وجدال، وهي ــ كذلك ــ ليست وسيلة تواصل وتبليغ، فهي ليست تدوينًا لفكرة، أو وعاءً لمعنى، أو جسرًا لعبور دلالة؛ ولهذا فاللغة الصوفية تخترق ألفة الألفاظ التي يعبر بها غيرهم، فكانت ــ بذلك ــ مثارًا للدهشة والغرابة(١).

ومفهوم الحرية الصوفية مع ما له من سمات: لم يخرج عن الطابع العام لعلوم الصوفية؛ فهو نابع من مشربهم الروحي الرائق، خاضع لطريقتهم في التعريف، موضوع في قوالب لغتهم الخاصة؛ ولذا فقد أثير حوله إشكالات، سأكتفي منها بالثلاثة التالية:

الإشكال الأول: مجافاة مفهوم الحرية للعقل:

لقد تميز الصوفية بمنهج عرفاني، قائم على تقديم تزكية النفس، وتطهيرها، ودوام التقرب إلي الله تعالي، كمقدمات وأسباب عادية لأنواع من العلوم التي لا تتوقف على تحصيل وكسب: كالكشف والإلهام، وغيرها من العلوم الوهبية.

---

(١) راجع الرسالة القشيرية صـــ٢٢٥، وفي بهاء اللغة الصوفية، مقال بقلم: محمد التهـــامي الحراق، منشور على موقع (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث الإلكتروني) بتاريخ ٢٠٢٠/٧/٢١م.

يقول الدكتور عبد الحليم محمود: "إن تجارب الصالحين منذ عصور متطاولة دلت على أن تزكية النفس، وتطهيرها، والالتجاء إلى الله، والتقرب إليه، كل ذلك يسمو بالإنسان إلى عالم من الروحانية، تستشرف فيه النفس إلى الملأ الأعلى، فتفيض عليها منه نفحات وإلهامات، ومعرفة لا تتأتي لذوي النفوس المادية، الذين شُغلوا بالدنيا عن الدين، وبالمادة عن الله"(١).

وأصحاب هذه العلوم العرفانية من ذوي المراتب العالية بما لعلومهم من خصوصية في كيفها، وفي مصدرها؛ فهي فوق معطيات الحواس، ومدلولات العقول؛ ولذا يُعدُّ تجاوز العقل البشري الاستدلالي مقدمة لهذه العلوم الصوفية الخاصة.

يقول الإمام محمد عبده: "أما أرباب النفوس العالية، والعقول السامية من العارفين، ممن لم تدن مراتبهم من مراتب الأنبياء، ولكنهم رضوا أن يكونوا لهم أولياء، وعلى شرعهم ودعوتهم أمناء، فكثير منهم نال حظه من الأنس بما يقارب تلك الحال في النوع أو الجنس: لهم مشارفة ــ في بعض أحوالهم ــ علي شيءٍ من عالم الغيب، ومشاهد صحيحة في عالم المثال، لا تُنكر عليهم؛ لتحقق حقائقها في الواقع"(٢).

وبجانب مزايا العلوم العرفانية التي أكثر الصوفية من ذكرها: طالما نبَّهوا على ضعف العقل وقصوره، وعلى إفضاء الإفراط في الأدلة العقلية إلى كثرة المناظرات والمجادلات بين المسلمين، الأمر الذي يؤدي إلى تفرقهم وتحزبهم، وقد دعموا ذلك بالرجوع إلى الأصل اللغوي لكلمة (عقل) عند العرب؛ فهي

---

(١) أبحاث في التصوف (مع كتاب المنقذ من الضلال) صـ٣٩٤، تأليف: د. عبد الحليم محمود، طبعة دار الكتب الحديثة بالقاهرة، الطبعة الثامنة، عام ١٩٧٤م.

(٢) رسالة التوحيد صـ٨٤، تأليف: الإمام: محمد عبده، ط الهيئة العامة للكتاب، عام ٢٠٠٥م.

تشير إلى معنى المنع أخذًا من عقال الناقة، وهو الحبل الذي تُقَيَّدُ به، يقول الشيخ ابن عربي في تفسيره: "والقلب يتقلب بتقلب التجليات، والعقل ليس كذلك؛ فإن العقل تقييد، من العقال، فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل"(١).

ومن هنا فقد وصف الصوفية من سواهم من الفقهاء والمتكلمين بأنهم معقولون بعقولهم، وكانت لهم أقوال تفيد أن علوم العقل دون علوم البصيرة والقلب، ومن ذلك:

١ـ قول ابن عربي في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ**﴾ [ق ٣٧]: "أي: لتقلبه في أنواع الصور والصفات، ولم يقل لمن كان له عقل؛ فإن العقل قيَّد الأمر في نعت واحد، والحقيقة تأبي الحصر في نفس الأمر، فما هو ذكرى لمن كان له عقل؛ وهم أصحاب الاعتقادات، الذين يُكَفِّرُ بعضهم بعضًا، ويلعن بعضهم بعضًا، وما لهم من ناصرين"(٢).

٢ـ يؤكد الشيخ ابن عربي على أن العرفان فوق العقل بالتمييز بين نوعين من الإيمان:

أولهما: الإيمان الحاصل عن العقل والبرهان، وهذا الإيمان لا تخالط بشاشته القلوب، وصاحبه لا ينظر إلا من خلف حجاب أدلته، كما أن الأدلة قد يرد عليها إشكالات، وما من دليل لأصحاب النظر إلا وهو مُعَرَّضٌ للدَّخَلِ والقدح فيه، ولو بعد حين.

---

(١) راجع رحمة الرحمن في تفسير وإشارات القرآن من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي٤/١٨٠، جمع وتحقيق: محمود محمود الغراب، مطبعة نضر، دمشق، ط أولى ١٩٨٩م.

(٢) فصوص الحكم صـ١٢٢، تأليف: محيي الدين بن عربي، تحقيق: أبو العلا عفيفي، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، بدون.

ثانيهما: الإيمان الحاصل عن القلب والبصيرة، وصاحب هذا الإيمان، لا يتوقف إيمانه على برهان، بل برهانه عين حصول الإيمان في قلبه، لا لأمر آخر، وهذا الإيمان تخالط بشاشته القلوب، ولا يُتصور فيه شك؛ لأن الشك لا يجد محلًا يعمره؛ فإن محله الدليل، ولا دليل، فلا يوجد ما يرد عليه الشك والدَّخَل(١).

٣ــ سُئل أبو الحسن النوري: هل عرفت الله بالعقل؟

قال: العقل عاجزٌ، لا يدل إلا على عاجزٍ مثله.

ولعل الصورة التي يرسمها الصوفية للعقل من خلال ما سبق: متمثلة في كونه عقالًا للفكرة، ومانعًا لها من النفوذ إلى ميادين الغيوب، وفضاء الشهود؛ لأن أسرار المعاني خارجة عن دائرة العقول، وإحاطة النقول(٢).

وبناءً على ما سبق أقول: كان للصوفية اتجاه ومنهجية خاصة في علومهم، تتمثل في إعطاء الأولوية لعلوم البصيرة والقلب على العلوم الكسبية، وإيثار الإرادة على العقل، وقد ظهرت هذه السمة في دراسة الصوفية لمفهوم الحرية؛ فالحرية عندهم لا تعني اختيار الإنسان المطلق، وإنما تعني اختيار الدخول في عبودية أخرى، ولكنها عبودية تشريفية، وهي عبودية لله، والتي بها تتحقق إنسانية الإنسان.

ومع هذا التميز للحرية الصوفية كانت محل نقد؛ فقد رأي د. محمد عـــــابد

(١) راجع رحمة الرحمن في تفسير وإشارات القرآن ٢/٢١١

(٢) راجع: الحقيقة الصوفية بين العقل والكشف صــ٧، تأليف: الأستاذة/ قرين جميلة، بحث بالعدد السادس، بمجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر.

الجابري[1] أن مفهوم الحرية الصوفية قائمٌ على الروح فقط، وهذا يؤدي إلى تهميش العقل، بل يؤدي إلى إلغائه، يقول في ذلك: "إن العرفان ــ أي: طريقة الصوفية ــ يقوم على تجنيد الإرادة، وليس على شحذ الفكر، بل يمكن القول: إنه يقوم على جعل الإرادة بديلًا عن العقل"[2].

ويجاب على الإشكال السابق بما يلي:

أولًا: الثابت في تراث الصوفية أنهم يقدِّرون العقل حق قدره، ويعرفون ما نيط به من مهام، وما له من دور، ويقررون في كثير من نصوصهم أن العقل مناط التكليف، ومنبع العلم، ويتضح ذلك جليًا من خلال تعريفاتهم للعقل، ومنها:

١ــ قول الحارث المحاسبي: "العقل هو غريزة جعلها الله (ﷻ) في الممتحنين من عباده، أقام به على البالغين للحُلُم الحجة، وأتاهم خطاب من قبل عقولهم، ووعد، وتوعد، وأمر، ونهي، وحضَّ، وندب، فهو غريزة، لا يُعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح، ولا يقدر أحد أن يصفه في نفسه، ولا في غيره"[3].

---

(١) محمد عابد الجابري: هو فيلسوف ومفكر مغربي، ولد عام ١٩٣٥م بمدينة (سيدي لحسن) الواقعة شرق المملكة المغربية، تدرج الجابري في مراحل التعليم حتى حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة من كلية الآداب بالرباط، عام ١٩٧٠م، وكان صاحب مشاريع فكرية، دار حولها جدل ونقاش بين المتخصصين، توفي الجابري عام ٢٠١٠م.

ترك الجابري عددًا كبيرًا من المؤلفات منها: تكوين العقل العربي ــ بنية العقل العربي ــ العقل السياسي العربي ــ العقل الأخلاقي العربي ــ الخطاب العربي المعاصر ــ نحن والتراث ــ التراث والحداثة ــ العصبية والدولة ــ إشكاليات الفكر العربي المعاصر. (موسوعة ويكيبيديا الإلكترونية).

(٢) بنية العقل العربي صــ٢٥٣، د. محمد عابد الجابري، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة التاسعة، عام ٢٠٠٩م.

(٣) مائية العقل وفهم القرآن صــ٢٠٣ــ٢٠٤، تأليف: الحارث بن أسد المحاسبي، تحقيق: د. حسين القوتلي، طبعة دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٩٧١م.

٢ــ **وقال أيضًا:** "هو غريزة وضعها الله (ﷻ) في أكثر خلقه، لم يطلع عليها العباد، بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحسٍ، ولا بذوقٍ، ولا طعمٍ، وإنما عرفهم الله إياها"(١).

٣ــ قرر الإمام الغزالي أن العقل يُطلق بالاشتراك على أربعة معانٍ:

الأول: الوصف الذي يفارق به الإنسان سائر البهائم.

الثاني: العلوم الضرورية التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز: كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، والعلم بأن الأرض تحتنا، والسماء فوقنا.

الثالث: العلوم المستفادة من التجارب؛ فإن من حنَّــكته التجارب يقال فيه: عاقل.

الرابع: الغريزة التي بها يَعرف الإنسان عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة(٢).

ثانيًا: الصوفية لا يرفضون العقل كأداة ووسيلة للمعرفة، بل يعترفون بدوره في المعرفة، وفي ذلك يقول المحاسبي: "وقال تعالى: ﴿**لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾[البقرة ١٦٤]، و﴿**لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [يونس٢٤]؛ وما ذلك إلا لأنه جعل العقول معادن الحكمة، ومقتبس الآراء، ومستنبط الفهم، ومعقل العلم، ونور الأبصار، وبها يُستدل على ما أخبر به من علم الغيوب، فبها يُقَدِّرون الأعمال قبل كونها، ويعرفون عواقبها قبل وجودها، وعنها تصدر الجوارح بالفعال بأمرها، فتسارع إلى طاعتها، أو تزجرها، فتمسك عن مكروهها"(٣).

---

(١) مائية العقل صــ٢٠٢

(٢) راجع إحياء علوم الدين ١/ ٣٠٩.

(٣) مائية العقل وفهم القرآن صــ٢٦٦.

ويقول الإمام الغزالي في العقل: "والعقل منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس، والرؤية من العين، فكيف لا يُشَرَّفُ ما هو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة"(١).

ومع تقدير الصوفية للعقل يعترفون أن له حدودًا لا يتعداها؛ ولذا فقد اشتد نكيرهم على المتكلمين لمبالغتهم في التشبث بالعقل، وإقحامهم له فيما لا طاقة له بإدراكه، ويؤكد المتصوفة أن بعض المسائل الكلامية الدقيقة لا يمكن حلها إلا بالكشف: كمسألة حقيقة كسب الإنسان لفعله الاختياري(٢).

ثالثًا: يقرر الصوفية أنه لا مجافاة بين مفهوم الحرية عندهم وبين العقل؛ فمن معاني العقل عند الصوفية: الغريزة التي بها يَعرف الإنسان عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة، وهذا المعنى يقترب جدًا من مفهوم الحرية الصوفية؛ فالحر بنظره في حقائق الأمور، وفي عواقبها، يؤثر طريق العبودية على رق الشهوات؛ لما لذلك من مناقب دنيوية، وكرامات أخروية.

وكذلك: الحرية الصوفية طاعة مطلقة لله، واستسلام لأمره، والعقل كذلك ــ في أحد معانيه ــ يفضي إلى الطاعة؛ فإن العاقل بفهمه لحقائق الأمور، وبقمعه لنفسه وشهواته، يتحرر من رق الأغيار، ويدخل في عبودية الله، وبهذا يصح القول بأن الحرية والعقل عند الصوفية كلاهما طاعة لله، ودخول في عبوديته، وقد ورد ما يدعم هذا المعنى للعقل من الآثار، ومنها:

(أ) ما رُوِيَ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ (رضي الله عنه)، أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ)، قَالَ لَهُ: **(يَا عُوَيْمِرُ، ازْدَدْ عَقْلًا، تَزْدَدْ مِنْ رَبِّكَ قُرْبًا، قَالَ: قُلْتُ: بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَكَيْفَ لِي**

---

(١) إحياء علوم الدين ٣٠٦/١.

(٢) راجع الطبقات الكبرى المسماة بـــ(لواقح الأنوار في طبقات الأخيار) ١٥٧/٢، تأليف: أبي المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، طبعة المكتبة الشعبية، بدون.

بِذَلِكَ، قَالَ: اجْتَنِبْ مَحَارِمَ اللَّهِ، وَأَدِّ فَرَائِضَ اللَّهِ، تَكُنْ عَاقِلًا، وَتَنَفَّلْ مِنَ الْأَعْمَالِ الصَّالِحَاتِ، تَزْدَدْ بِهَا فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا زَكَاةً، وَتَنَلْ بِهَا مِنْ رَبِّكَ الْقُرْبَ وَالْعِزَّةَ)(١).

(ب) ما رُوِيَ أَنَّ عُمَرَ، وَأَبَا هُرَيْرَةَ، وَأُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ (ﷺ)، دَخَلُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ)، فَقَالُوا: **(يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَعْلَمُ النَّاسِ؟ قَالَ: الْعَاقِلُ قَالُوا: فَمَنْ أَعْبُدُ النَّاسِ؟، قَالَ: الْعَاقِلُ، قَالُوا: فَمَنْ أَفْضَلُ النَّاسِ؟ قَالَ: الْعَاقِلُ، فَقَالُوا: أَلَيْسَ الْعَاقِلُ مَنْ تَمَّتْ مُرُوءَتُهُ، وَظَهَرَتْ فَصَاحَتُهُ، وَعَظُمَتْ مَنْزِلَتُهُ؟ فَقَالَ: ﴿وَإِن كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾** [الزخرف ٣٥]، **ذَلِكَ الْعَاقِلُ الْمُتَّقِي، وَإِنْ كَانَ فِي الدُّنْيَا خَسِيسًا، قَصِيًّا، دَنِيًّا)**(٢).

(ج) ما رُوِيَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ (ﷺ)، عَنِ النَّبِيِّ (ﷺ) أنه قال: **(لِكُلِّ شَيْءٍ دِعَامَةٌ، وَدِعَامَةُ الْمُؤْمِنِ عَقْلُهُ، فَبِقَدْرِ عَقْلِهِ تَكُونُ عِبَادَةُ رَبِّهِ، أَمَا سَمِعْتُمْ قَوْلَ الْفَاجِرِ عِنْدَ نَدَامَتِهِ: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾**[الملك ١٠]) (٣).

رابعًا: أن ما ورد عن الصوفية من ذمهم للعقل وللمعقولات: فالسبب في ذلك أن الناس نقلوا اسم العقل إلى المجادلات والمناظرات السفسطية، فلم يقدر الصوفية على محو هذه التسمية بعد تداولها على الألسنة، واستقرارها في القلوب، فذموا العقل والمعقول، والمراد بالذم: المسمى بذلك من المجادلات

---

(١) الحديث أخرجه الحافظ ابن حجر في المطالب العالية بسنده من حديث أبي الدرداء (ﷺ)، كِتَابُ الْأَدَبِ، بَابُ الْعَقْلِ وَفَضْلِهِ، حديث رقم ٢٨٧٠.

(٢) الحديث أخرجه الحافظ ابن حجر في المطالب العالية بسنده من حديث عمر بن الخطاب، وأبي هريرة، وأبي بن كعب (ﷺ)، كِتَابُ الْأَدَبِ، بَابُ الْعَقْلِ وَفَضْلِهِ، حديث رقم ٢٨٤٤.

(٣) الحديث أخرجه الحافظ ابن حجر في المطالب العالية بسنده من حديث أبي سعيد الخدري (ﷺ)، كِتَابُ الْأَدَبِ، بَابُ الْعَقْلِ وَفَضْلِهِ، حديث رقم ٢٨٥٦.

والمناظرات، وإلا فكيف يُتصور ذم العقل، وهو نور البصيرة، وبه يُعْرَفُ اللهُ، ويُعْرَفُ صدقُ رسله؟![1].

الإشكال الثاني: استلزام حرية الصوفية لعقيدة الجبر.

من إشكالات مفهوم الحرية الصوفية: استلزام الحرية الصوفية للقول بالجبر؛ فإن الرأي السائد لدى أكثر المستشرقين المهتمين بدراسة التصوف الإسلامي، ولدى بعض علماء المسلمين أن الحرية بمفهومها الصوفي تشير إلى إسقاط تدبير الإنسان، وإلغاء إرادته، وينتج عن هذا القول بالجبر، وما يلزم عنه من أمور باطلة: كتضيييع فائدة إرسال الرسل، والقول بعبثية التكاليف، ووصم الله بالظلم ــ تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا ــ [2].

ولدفع شائبة الجبر عن عقيدة الصوفية يلزمنا بيان أمرين:

<u>أولهما: موجز لرأي الصوفية في أفعال العباد</u>: فمن يطالع أقوال الصوفية في قضية أفعال العباد يجد أنهم لم يخرجوا عن مذهب الأشاعرة؛ فهم يقولون بأن الله هو الخالق لأفعال العباد، ومع ذلك لا ينكرون استطاعة الإنسان من خلال قولهم بالكسب.

يقول الكلاباذي: "أجمعوا على أن الله ــ تعالى ــ خالق لأفعال العباد كلها، كما أنه خالق لأعيانهم، وأن كل ما يفعلونه من خيرٍ أوشرٍ فبقضاء الله وقدره، ولولا ذلك لم يكونوا عبيدًا، ولا مربوبين، ولا مخلوقين، قال تعالى: ﴿**قُلِ اللَّهُ**

---

(١) راجع إحياء علوم الدين ١/٣١٥.

(٢) لتقرير مذهب الجبرية والرد عليهم بإيجاز راجع: التمهيد لقواعد التوحيد صـ٢٧٧، تأليف: أبي المعين النسفي، تحقيق: د. حبيب الله حسن أحمد، ط دار الطباعة المحمدية، القاهرة، والقول السديد في علم التوحيد ٢/١٠، تأليف: محمود أبو دقيقة، تحقيق: د. عوض الله حجازي، ط الأزهر الشريف.

خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد١٦]، وقال: ﴿**وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ**﴾[القمر ٥٢]، فلما كانت أفعالهم أشياء: وجب أن يكون الله خالقها"[١].

وقال في تقرير الصوفية لقدرة العباد المحدثة: "أجمعوا على أنهم لا يتنفسون نفسًا، ولا يطرفون طرفةً، ولا يتحركون حركةً إلا بقوة يُحْدِثُهَا الله ــ تعالى ــ فيهم، واستطاعة يخلقها لهم مع أفعالهم، لا تتقدمها، ولا تتأخر عنها، ولا يوجد الفعل إلا بها"[٢].

وقال في تقرير الصوفية لكسب العبد: "وأجمعوا على أن لهم أفعالًا واكتسابًا على الحقيقة، هم بها مثابون، وعليها؛ ولذلك جاء الأمر والنهي، وعليه ورد الوعد والوعيد،...وأجمعوا أنهم مختارون لاكتسابهم، مريدون له، وليسوا بمحمولين عليه، ولا مجبرين فيه، ولا مستكرهين له، ومعنى قولنا: مختارون: أن الله ــ تعالى ــ خلق لنا اختيارًا، فانتفى الإكراه فيها.

قال الحسن بن علي (رضي الله عنهما): (إن الله ــ تعالى ــ لا يُطاع بإكراه، ولا يُعصى بغلبة، ولم يهمل العباد من المملكة)، وقال (سهل بن عبد الله)[٣]: (إن الله لم يقو الأبرار بالجبر، وإنما قواهم باليقين)، وقال بعض الكبراء: (من لم يؤمن بالقدر: فقد كفر، ومن أحال المعاصي على الله: فقد فجر)"[٤].

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف صـ٢٣.

(٢) التعرف صـ٢٤،٢٥.

(٣) سهل بن عبد الله: هو أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى، التستري، أحد أئمة الصوفية وعلمائهم، ومن المتكلمين في علوم الرياضات، والإخلاص، وعيوب النفس، صحب خاله محمد بن سوار، توفيَ ــ على الأرجح ــ عام ٢٨٣هـ. راجع الطبقات الصوفية صـ٦٦.

(٤) التعرف صـ٢٦.

وأما عن حقيقة الكسب: فكما كانت محل غموض في الفكر الأشعري، حتى وُصفت بأنها أصعب ما عند الأشعرية[1]: كذلك كان لمسألة الكسب نصيبها الأوفر من الصعوبة والغموض عند الصوفية، حتى ذهبوا إلى أن معرفة حقيقة الكسب لا تتم إلا بالكشف، وفي ذلك يقول (عبد الوهاب الشعراني، المتوفى عام ٩٧٣هـ) في ترجمته لشيخه (علي الخواص، المتوفى عام ٩٤٩هـ): "وقلت له مرةً: ذكر الإمام الغزالي (ﷺ) أن مسألة الكسب لا يزول إشكالها أبدًا، فقال: بل يزول إشكالها من طريق الكشف؛ وذلك: أن الله ــ تعالى ــ خالق وحده بإجماع أهل السنة، وإنما للعبد قبول إسناد العمل إليه لا غير، ثم قال: ومن أراد زوال اللبس بالكلية: فلينظر في المخلوق الأول، الذي لم يتقدمه مادة أبدًا، ويتأمل: هل هناك أحدٌ يُسْنَدُ إليه الفعل غير الله؟ فيزول إشكاله"[2].

ويبدو من كلمات السادة الصوفية في الكسب وقدرة الإنسان الحادثة، أنهم لا يثبتون للإنسان تأثيرًا، أو تدبيرًا، وكسب الإنسان عندهم ــ كما هو عند الأشاعرة ــ مجرد مقارنة القدرة الحادثة للمقدور من غير تأثير، إلا إنهم لا يرون الكسب جبرًا، كما رآه منتقدوه، وإنما رأوا فيه استسلامًا لإرادة الله تعالى، وقد زادوا هذا الملحظ تفصيلًا من خلال قولهم بإسقاط التدبير، وفيما يلي تفصيل ذلك.

---

(١) راجع رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ٤٦١/١، تأليف: تاج الدين السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، طبعة عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٩م.

(٢) الطبقات الكبرى للشعراني، المسماة بـ(لواقح الأنوار في طبقات الأخيار) ١٥٧/٢.

ثانيهما: حرية الصوفية وإسقاط التدبير: معنى إسقاط التدبير عند الصوفية: الإيمان بأن الله هو الفاعل الحقيقي لكل شيء، وله وحده التدبير والتصرف في الكون، وهذا الإيمان يوجب تفويض الأمر لله ــ تعالى ــ، وتمام الانقياد له.

قال أبو طالب المكي: "ليس يشك هؤلاء، وجميع العارفين ــ لنظرهم بعين اليقين ــ أن الأفعال والحركات فعل الله، الواحد، القهار، الغالب على أمره بأمره؛ إذ هو المختار"(١).

وسبب قول الصوفية بإسقاط التدبير: أنهم قد عايشوا العبادة بقلوبهم وجوارهم؛ فاختاروا الانقياد التام لأمر الله ــ تعالى ــ ونهيه، وبهذا أصبحت حريتهم هي كمال العبودية، وهي مرتبة لا يصلون إليها بإرادة التخلي، وإنما بفعل التجلي.

فبداية طريق القوم: اختيار والتزام بآداب الشريعة، وغاية طريقهم: تيسر الطاعة منهم من غير مشقة، وعبودية كاملة لله من غير انحراف، يقول الدكتور/ محمد كمال إمام: "وخلاصة قولنا في الحرية عند الصوفية: إن القدرة عليها موجودة، ولكنها محدودة، وإن الاختيار فيها محقق، ولكنه ليس بمطلق، فلا جبر، ولا جبرية، وإنما تنطلق من التكليف، وتتعلق بالطاعة، والصوفية أمام التكليف يؤكدون الحرية، ويُثْبِتُون الاختيار، وفي مقام الطاعة لا يبحثون عن حرية أو اختيار، وإنما يختارون ما يريد الله ويختاره"(٢).

فلا سبيل إلى إرادة إنسانية كاملة إلا بالتوحد مع الإرادة الإلهية لتصبح الإرادتان إرادة واحدة، حينئذٍ: يفعل العبد بقوة الله، وفي كلمة واحدة: يصبح قدرًا للقضاء الإلهي الذي يحكم الوجود من أدناه إلى أعلاه، ولكن توحيد

---

(١) قوت القلوب لأبي طالب المكي ٢/٩٢٤.

(٢) المسئولية والحرية عند الصوفية، د. محمد كمال إمام، مقال بمجلة المسلم المعاصر، العدد الرابع والثلاثون، عام ١٩٨٣م.

الإرادتين بهذا الشكل ليس مجرد كلمة تقال، وإنما هي سبيل يُرسم من خلال رحلة طويلة من الرياضات والمجاهدات[1].

ويعرف ابن عربي الإرادة قائلًا: "والذي يشير إليه أهل الله في تحقيق الإرادة أنها معنىً يقوم بالإنسان، يوجب نهوض القلب في طلب الحق المشروع ليصف به العمل ليُرْضِي الله بذلك، فيكون ممن (ﷺ) ورضوا عنه، فصاحب الإرادة يسعى في أن يكون بهذه المثابة"[2].

ويعبر ابن عربي عن المقام الأرقى للإرادة بقوله: "وإنما جل إرادتهم أن يكونوا في حال مع الله يُرْضِي الله في أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم إيثارًا لجناب الحق، لا رغبة في نعيم ينالونه، ولا فرارًا من ضده، بل هم على ما شرع الله لهم، ولله الأمر فيهم بما يشاء، لا تخطر لهم حظوظ نفوسهم بخاطر، هذا أتم ما توجبه الإرادة في المريد"[3].

ومن خلال كلام الشيخ الأكبر: يتضح لنا أن تمام الإرادة والحرية يكون بترك الإرادة، وطريق ذلك مغالبة النفس وقهرها حتى تتخلى عن مطلوبها لتحقيق الأمر الإلهي، فجوهر الإرادة بالمفهوم الصوفي هو رفض حظوظ النفس، والتخلي عن الهوى، ليصبح هوى الإنسان هو أمر الشرع ونهيه.

كذلك: قول الصوفية بتوحيد الإرادتين (إرادة الله، وإرادة الإنسان) أمر لا مفر منه للحفاظ على الإرادة الإنسانية، ولتحريرها من التلاشي والذوبان، وذلك بجعلها صدىً لإرادة الله[4].

---

(١) الإنسان والحرية عند محيي الدين بن عربي صــ٢٠٩، د. سعيد الشبلي، طبعة منشورات دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الثانية، عام ٢٠٠٨م.

(٢) الفتوحات ٥٢٢/٢.

(٣) الفتوحات ٥٢٢/٢.

(٤) الإنسان والحرية صــ٢٢٤.

والقول بتلاشي إرادة الإنسان، وتبعيتها لإرادة الله هو ما عبَّر عنه (ابن عطاء الله السكندري) بـــــ(إسقاط التدبير)، ومعناه عنده: تبعية إرادة الإنسان لإرادة الله.

وينظر (ابن عطاء الله) إلى إعطاء العبد سلطة التدبير والتصرف على أنه إساءة أدب مع الخالق، القيوم، المهيمن على خلقه، ويرى ـــ كذلك ـــ أن نسبة التدبير للعبد جنايةٌ على النفس، وتوريط لها في المهلكات.

يقول في ذلك: "اعلم أن التدبير والاختيار وباله عظيم، وخطره جسيم؛ وذلك إذا نظرنا فوجدنا أن آدم (عليه السلام) إنما حمله على الأكل من الشجرة تدبيره لنفسه"[(١)].

والحامل على إسقاط التدبير أمور منها:

١ـــ أن الله قد دبَّر أمر الإنسان أزلًا، فلا يصح أن يضاف حكم الأزل إلى محدثات العلل، وكيف يستطيع الإنسان أن يُنْفِّذَ شيئًا وسوابق الهمم لا تخرق أسوار القدر؟!

٢ـــ تدبير العبد لنفسه جهل منه بحسن النظر لها؛ فإن المؤمن قد علم أنه إذا ترك التدبير مع الله كان له بحسن التدبير منه له؛ لقوله تعالى: ﴿**وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ**﴾ [الطلاق ٣]، فصار من الله ـــ تعالى ـــ للعبد في إسقاط التدبير، فباب التدبير من الله (سبحانه وتعالى) للعبد إسقاط التدبير منه لنفسه.

٣ـــ التدبير من العبد لا تنصره الأقدار، والقدر يجري على خلاف ما يدبر، فما فائدة تدبير لا تنصره الأقدار، وإنما ينبغي أن يكون التدبير لمن بيده أَزِمَّةِ المقادير.

---

(١) التنوير في إسقاط التدبير صـــ٤٢، تأليف: أحمد ابن عطاء الله السكندري، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٧م.

٤ــ الله هو المتولي لتدبير العالم، وكما سلمنا له تدبيره كونه فلنسلم له تدبير وجودنا؛ فإن نسبة وجودنا إلى هذه العوالم نسبة توجب تلاشينا.

٥ــ العبد المؤمن مِلْكٌ لله؛ قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ**﴾ [التوبة ١١١]، فلا ينبغي أن يكون بعد هذه المبايعة تدبير ومنازعة.

٦ــ علم العبد بقيومية ربه يجعله يسلم إليه قياده، وينطرح بالاستسلام بين يديه.

٧ــ اشتغال العبد بوظائف العبودية يدعوه إلى توجيه همته إلى رعاية عبوديته، ويشغله عن التدبير لنفسه.

٨ــ العبد كائن مربوب، وحق العبد أن لا يعول همًا مع المولى (سبحانه وتعالى) مع اتصافه بالإفضال، وعدم الإهمال، وأن روح مقام العبودية الثقة بالله، والاستسلام له، وكل واحد منها يناقض التدبير مع الله، بل على العبد أن يقوم بخدمته، والسيد يقوم بمنته.

٩ــ عدم علم العبد بعواقب الأمور؛ فربما دبَّرت أمرًا ظننت أنه لك فكان عليك، وربما أتت الفوائد من وجود الشدائد، والأضرار من وجوه المسارِّ، والمسارُّ من وجوه الأضرار، وربما كمنت المنن في المحن، وربما انتفعت على أيدي الأعداء، وأُوذيت على أيدي الأحباء(١).

١٠ــ تحرير الإنسان من أسر أغراضه وهواه، وهوى الإنسان، وإتباعه لنفسه الأمارة بالسوء يجره إلى الهلاك.

١١ــ عجز الإنسان عن تحديد نتائج اختياره وإرادته؛ إذ إن أحكام الإنسان نسبية، وعقله قاصر، ومستند ذلك قوله تعالى: ﴿**وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ**

---

(١) راجع في الأمور السابقة التنوير في إسقاط التدبير صـــ٣٥ ــ ٤٠

خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾[البقرة ٢١٦]، وهذا العجز والقصور يدفع الإنسان ــ بكل ثقة ــ إلى أن تكون إرادته في مراد الشرع، وأن يكل أمر من لا يعلم لمن يعلم.

ونتيجة للاعتراف بأن اتباع الهوى مهلك للنفس، والاعتراف بأن الإنسان عاجز عن إدراك نتيجة اختياراته، وعاجز عن تدبير أمره: كان لزامًا أن يعود الإنسان إلى إنسانيته، وأن تذوب إرادته طواعية في إرادة مالكه وخالقه، وعدم منازعته فيما أراد، فمنازعة الحق باب الهلاك، كيف لا، وهي من قبيل مقاومة ما لا يقاوم(١).

ويعبر عن هذا المعنى ابن عربي نظمًا فيقول:

من غالب الحق ما ينفك ذا نصب * ولا يزال مع الأنفاس في تعب

اجنح إلى السلم لا تجنح إلى الحرب * وإن تحارب فخيل الله في الطلب(٢)

١٢ــ **محبة الحق** (ﷻ): فإن الصوفي لا يجد أُنسه إلا في الانشغال بالحق، والانشغال عن الخلق، وهذا هو مقام الخلة والقرب، وفي ذلك فليتنافس السالكون.

وفي ذلك يقول ابن عربي: "فإذا علمت أن الله لا يستحيل عليه خلة عباده، فاجتهد أن تكون ذلك الخليل بأن تنظر إلى ما يؤدي إلى تحصيل هذه الخلة الشريفة؛ فإنك لا تجد سببًا إلا الموافقة، ولا علم لنا بموافقتنا الحق إلا موافقتنا شرعه...، فإذا عمَّك هذا في نفسك، وكانت هذه صفتك، وقمت فيها مقام حقٍ: صحَّت لك الخلة، بل المحبة، التي هي أعظم وأخص من الخلة"(٣).

(١) الإنسان والحرية صــ٢٢٢.

(٢) الفتوحات ٢/٤، ٣.

(٣) الفتوحات ٣/٢٧١.

وقفة تحليلية:

وبالتأمل فيما قدمه الصوفية في قضية إسقاط التدبير يمكن تسجيل الملحوظات التالية:

الأولي: إسقاط التدبير لا يعني سلب الإرادة الإنسانية، وإنما هو تهذيب وتطويع له؛ فإذا ما وضع السالك في اعتباره الأمور السابقة: أسقط تدبيره، وتحرر من إرادته التابعة لهوى نفسه، وصارت له إرادة من نمط آخر، إرادة تابعة لإرادة مولاه، وأصبح حاله ما قاله أبو يزيد البسطامي: (أريد أن لا أريد)، أو ما قاله الشيخ الأكبر: (أريد ما تريد).

وفرقٌ بين التعبيرين: (أريد أن لا أريد) و (وأريد ما تريد)؛ فالأول يعبر عن مقام الحرية بالسلب والنفي، فكمال الحرية في سلب الإرادة الإنسانية، واتحادها مع مراد المعبود، وأما الثاني: فهو تعبير عن مقام الحرية بفعل الإيجابي، وهو الإرادة الواعية التي تتجه نحو التوحد مع إرادة الله والتسليم المطلق لأمره، وفي التحقق بالحرية راحة الإنسان، وهذه الجملة أو تلك تعبر عن نتيجة رحلة طويلة من مجاهدة النفس ورياضتها.

ومع هذا الفرق لفظًا لا أرى في التعبيرين تضادًا، بل يتكاملان معنًى؛ فإن الإنسان بعد تحرره من إرادته التي يحركها الهوى ينخرط في إرادة الحق، وما يجريه على عباده من أحكام القضاء، ويتبع ذلك امتثال الأمر والنهي.

الثانية: قول الصوفية بإسقاط التدبير فيه إشارة إلى منحى من مناحي الحرية الصوفية، وهو التحرر من الأسباب؛ فقد انتقد الصوفية وقوف عامة الناس مع الأسباب، وانحجابهم بها عن الله المسبب للأسباب؛ ولذا فقد نادوا بالتحرر من عبودية الأسباب، ولكنهم لم ينزعوا إلى رفع الأسباب والتحلل منها، وإنما كانت نظرتهم أبعد من مجرد الأسباب الظاهرة، فقد عبروا من خلالها لشهود رب

الأسباب؛ فالله ــ تعالى ــ هو الرزَّاق من وراء حُجُبِ أسباب الرزق، وهو الشافي والمعافي بواسطة الأطباء والأدوية(١).

يقول السراج الطوسي: "قال أبو سعيد الخراز: أهل التوحيد قطعوا منه العلائق، وهجروا فيه الخلائق، وخلعوا الراحات، وتوحشوا من كل مأنوس، واستوحشوا من كل مألوف"(٢).

الثالثة: إسقاط التدبير ليس طرحًا للأسباب بالكلية، وإنما هو إحداث نوع من التوازن بين تفويض الأمر لله، وبين مراعاة الأسباب المباشرة، والموفق هو من يوفقه الله للجمع بينهما؛ فإن إسقاط التدبير في المواقف التي تستدعي الأخذ بالأسباب تكاسل في صورة توكل، ومباشرة الأسباب في مواطن إسقاط التدبير انحطاط عن مراتب العبودية العلية. وفي ذلك يقول (تاج الدين السبكي، المتوفى عام ٧٧١هــ): "إرادة التجريد مع داعية الأسباب شهوة خفية، وسلوك الأسباب مع داعية التجريد انحطاط عن الذروة العلية، وقد يأتي الشيطان باطِّراح جانب الله ــ تعالى ــ في صورة الأسباب، أو بالكسل والتماهن في صورة التوكل، والموفق يبحث عن هذين، ويعلم أنه لا يكون إلا ما يريد، ولا ينفعنا علمنا بذلك إلا أن يريد (ﷻ)"(٣).

وبالجملة: فقد جمع الصوفية بين إثبات كسب العبد المتضمن للأخذ بالأسباب في مواطنها، وبين إسقاط تدبيره النابع من عمق التوكل على الله، وقد انتهى بهم هذا الجمع إلى تبعية إرادة الإنسان لإرادة الله بأن يجعل متعلق إرادته ما يريد الحق به لكي يأمن المخاطر، ويضمن أن لا يقع في هاوية الشر والعدم، وفوق

---

(١) راجع الحرية مقام إنساني صـــ١١٨.

(٢) اللمع صـــ٤٣٨.

(٣) جمع الجوامع في أصول الفقه صـــ١٣٢، تأليف: تاج الدين السبكي، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، عام ٢٠٠٣م.

كل ذلك: لابد أن يعلن الرضا، ويتحاشى المزاحمة، ومعارضة الإرادة الخالقة الكلية لكي يضمن وجوده، أي: ظهوره بعبوديته التي هي وحدها حقه المشروع، وتعبير ذاته الذي لا ينازعه فيه أحد[1].

وفوق ما تقدم من معالجة لإشكال الحرية الصوفية والجبر: يرى د. أحمد محمود صبحي أن لا إشكال من الأصل؛ وذلك لأن فهمنا لحقيقة علم التصوف يدلنا على أنه علم أحادي (ذاتي)، لا يخضع للتصور المنطقي الصرف، القائم على الاتساق، وإنكار التناقض، بل لا مانع من اجتماع الأمور التي تبدو متناقضة في الظاهر؛ وذلك لأن طبيعة المذهب الأحادي: أن كل ما يبدو متناقضًا هو مجرد وهم وخداع، وما قد يُرى ــ في الظاهر ــ من تناقض إنما هو ــ في واقع الأمر ــ انسجام غير مفهوم، وبذلك يمكن أن نُرْجِعَ الوحدة إلى الكثرة[2].

الإشكال الثالث: المثالية المفرطة في الحرية الصوفية:

من الإشكالات الواردة على مفهوم الحرية الصوفية: أنها تفضي إلى اعتزال الناس، والعكوف على العبادة، وقطع الصلة بالناس والعالم، والاستغراق في مثالية مفرطة، تقطع الصوفية عن عالمهم وعن مجتمعهم؛ فقد فهم البعض أن حرية الصوفية التي هي تمام العبودية تقتضي اعتزال الناس، وهجر المجتمع، وهذا يؤدي إلى نوع من الغلظة والجفاء، وهدم للعلاقات المجتمعية[3].

---

(١) راجع الإنسان والحرية صـــ٢٢٧.

(٢) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص٢٢٧، د. أحمـــد صـــبحي، ط دار المعـــارف بمصر، بدون.

(٣) راجع الحرية مقام إنساني صـــ١٢٧.

ويجاب على هذا الإشكال بما يلي:

أولًا: واقع الصوفية في القديم والحديث يدلنا على أنهم لم يكونوا ــ فقط ــ زهادًا نُسَّاكًا، بل كانوا عناصر فاعلة في مجتمعاتهم، فمنهم العلماء أصحاب التصانيف المفيدة: كالإمام الحارث المحاسبي، والإمام القشيري، والإمام أبي حامد الغزالي، وغيرهم.

ومنهم من كان بمثابة الأطباء النفسيين، المطلعين على أمراض النفس وأدويتها، وقد كان لهؤلاء دور بارز في مداوة النفوس، والارتقاء بالحياة الروحية.

ومن الصوفية المجاهد في سبيل الله، المرابط على الثغور لحماية الحدود الإسلامية؛ ومنهم القائم بواجب الدعوة، والنصح للأمة؛ فقد كان الصوفية من العوامل المؤثرة في انتشار الإسلام في الهند، وفي أفريقيا(١).

وكتب التاريخ والتراجم حافلة بكثير من كل هؤلاء، ومنهم مثلًا:

١ــ **إبراهيم بن أدهم:** فقد قيل في ترجمته: إنه كان لا يأكل إلا من عمل يده: كالحصاد وحراسة البساتين(٢).

وذكر (أبو القاسم ابن عساكر الدمشقي، المتوفى عام ٥٧١هــ) عن (أبي عمرو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي، المتوفى عام ١٥٧هــ) أنه رأى إبراهيم بن أدهم ببيروت، وعلى عنقه حزمة حطب، فقال له: يا أبا إسحاق: أي شيء هذا؟ إخوانك يكفونك.

---

(١) راجع تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني الهجري، صــ٢٣ ــ ٢٧، د. عبد الرحمن بدوي.

(٢) راجع الرسالة القشيرية صــ٩٥.

فقال: دعني من هذا يا أبا عمرو، فإنه بلغني أنه من وقف موقف مذلة في طلب الحلال وجبت له الجنة[١].

كذلك: ذكر ابن عساكر عن أبي عبد الله الجوزجاني ــ رفيق إبراهيم بن أدهم ــ أن إبراهيم غزا في البحر مع أصحابه، فلما شعر بالموت قبض على قوسه، فقبض الله روحه، والقوس في يده، فدفن ببعض جزائر بلاد الروم[٢].

٢ــ **الحسن البصري:** وهو من كبار المتصوفة، والذي حمل لواء الدعوة إلى الله، وتعليم الناس أمور دينهم، ومجالسه العلمية خلد ذكرها المؤرخون؛ فقد كان الحسن من أفقه الناس، وأفصحهم وأزهدهم؛ ولفقهه وسعة علمه وليَ قضاء البصرة[٣].

قال فيه الإمام الغزالي: كان الحسن أشبه الناس بكلام الأنبياء، وأقربهم هديًا من الصحابة، اتفق العلماء في حقه على ذلك[٤].

وذكر (محمد بن سعد، المتوفى عام ٢٣٠هــ) أن الحسن البصري كان من المجاهدين في سبيل الله؛ فقد غزا في بلاد خراسان ثلاث سنين[٥].

٣ــ وكان مالك بن دينار من جهابذة المتصوفة، ومن أهل الرواية في العلم، يقول ابن الجوزي في ترجمته: "أسند مالك بن دينار عن أنس بن مالك، وعن

---

(١) راجع مختصر تاريخ دمشق ٢٧/٤، تأليف: ابن عساكر الدمشقي، تحقيق: إبراهيم صالح، طبعة دار الفكر، دمشق.

(٢) راجع مختصر تاريخ دمشق ٣٢/٤.

(٣) راجع الطبقات الكبير لابن سعد ١٦٠/٩.

(٤) راجع حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ١٣١/٢، تأليف: أبي نعيم الأصفهاني، طبعة دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٦م، والكواكب الدرية ٢٥٤/١.

(٥) راجع الطبقات الكبير ١٥٨/٩.

جماعة من كبار التابعين: كالحسن، وابن سيرين، والقاسم بن محمد، وسالم بن عبيد الله"[1].

٤ــ **وأما الإمام الغزالي:** فقد كان من أكابر الصوفية، وأكثرهم علمًا، وأعظمهم أثرًا في مجتمعه، فقد كان حجة الإسلام، جامعًا لأشتات العلوم، ومؤلفاته الموجودة بين أيدينا شاهدة على علمه وفضله[2].

٥ــ وفي العصر الحديث كان الأمير عبد القادر الجزائري خير مثال للصوفية الذين كان لهم أثرٌ ملحوظٌ في مجتمعه؛ فهو صوفي، قادري الطريقة، عالم متبحر، خلف أباه في إمارة (القيطنة) من أعمال الجزائر، ودخل في حكمه كثير من مدن الجزائر، فأقام البلاد على النظام والعدل، ونهض ببلاده نهضة عظيمة في شتى المجالات، ولما دخل الفرنسيون الجزائر كان للأمير عبد القادر الجزائري في جهادهم صفحات مجيدة، وكانت بينه وبينهم مواقع كثيرة، كان له النصر فيها[3].

وهذه الأمثلة السابقة وغيرها تمثل تجسيدًا صادقًا لواقعية التصوف الإسلامي وفاعليته، وقد كان مصدر هذه الفاعلية مقامات الصوفية وأحوالهم؛ فقد كانت مقاماتهم وأحوالهم من توكل، ورضا، ويقين، وغيرها من أهم أسباب شجاعتهم، وإقدامهم على اقتحام الأهوال في سبيل الله، كما كانت محبتهم لربهم الدافع الأول لعبادته، والقيام بواجب الدعوة إلى دينه، وبذل الجهد في تعلمه وتعليمه.

---

(١) صفة الصفوة صــ٦٥١، تأليف: أبي الفرج بن الجوزي، تحقيق: خالد طرطوسي، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، عام ٢٠١٢م.

(٢) راجع الكواكب الدرية ٢٩١/٢.

(٣) راجع كتاب الأمير عبد القادر الجزائري، العالم، المجاهد، نزار أباظة، طبعة دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٤م.

ثانيًا: شأن الحرية الصوفية شأن التصوف كله؛ فليست حريتهم انعزالًا، أو انقطاعًا للعبادة والنسك؛ وإنما للحرية عند الصوفية فاعلية وواقعية؛ وذلك لكونها عبودية محققة، وهذه العبودية المحققة تترجمها معاملة الإنسان لربه، ولنفسه، ولغيره، كما أن الحرية بمقتضى كونها عبودية توجب رعاية كافة الحقوق.

كذلك من مظاهر الفاعلية والواقعية للحرية الصوفية ما لها من دور اقتصادي واجتماعي؛ حيث إن التحرر من رق الأغراض الدنيوية يسهم في مواجهة تغير الظروف الاقتصادية والاجتماعية للناس، ويكشف عن هذا المعنى الإمام الطوسي فيما ينقله عن إبراهيم بن أدهم؛ فقد قيل له: إن اللحم قد غلا، فقال: أرخصوه، أي: لا تشتروه، وأنشد في ذلك:

وإذا غلا شيءٌ على تركته * * فيكون أرخص ما يكون إذا غلا[1].

أي أن التحرر من التعلق بالشيء يساهم في القضاء على ما قد يكون في المجتمع من أزمات؛ فإن تكالب الناس على السلع ــ لا سيما ــ في أوقات الأزمات هو السبب الرئيس في ارتفاع ثمنها، فتحدث الأزمات الاقتصادية، ويتبعها ظهور فجوات بين طبقات المجتمع.

---

(١) راجع الرسالة القشيرية صــ٩٦، والحرية مقام إنساني صــ١١٨، د. سعاد الحكيم.

المبحث الثاني

طريق الحرية الصوفية

الحرية مطلب عزيز، والطريق إليه صعب؛ لأن الوصول إلى مقام الحرية الكاملة يلزمه قطع عقبات النفس، وبلوغ منتهى طريق المجاهدة، وبهذا تُعدُّ المجاهدة هي طريق الحرية، وهي بداية طريق الصوفي إلى الله ــ تعالى ــ ومن دونها لا يتحقق سير السائرين؛ فالصوفي بعدما يعرف أن الله غايته، ويعرف أن النفس والشيطان من أكبر العوائق التي تصدُّ العبد عن ربه، يبدأ طريقه بإزالة تلك العوائق بالمجاهدة.

فالمجاهدة هي الوسيلة التي يسلكها الصوفية في قطع عقبات النفس، وهي نقطة الانطلاق، وبداية طريق الصوفية للوصول إلى حريتهم المنشودة، وفيما يلي تفصيل الكلام في المجاهدة كطريق لتحقيق الحرية، وذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول
مفهوم المجاهدة

المجاهدة لغة: هي المحاربة، وفيها معنى المفاعلة بين طرفين.

قال الراغب: "الجهاد والمجاهدة: استفراغ الوسع في مدافعة العدو، والجهاد ثلاثة أضرب: مجاهدة العدو الظاهر، ومجاهدة الشيطان، ومجاهدة النفس، وتدخل ثلاثتها في قوله تعالى: ﴿**وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ**﴾ [الحج ٧٨]"[(١)].

وفي الاصطلاح: هي محاربة النفس الأمارة بالسوء بتحميلها ما يشق عليها بما هو مطلوب في الشرع، مع صدق الافتقار إلى الله ــ تعالى ــ، والانقطاع عن كل ما سواه.

ومن خلال هذا التعريف نلحظ اشتمال المجاهدة على جانب أخلاقي تربوي، يتمثل في إزالة العوائق التي تحول بين الله وبين العبد، وذلك بإيثار ما لله على ما للنفس، وتغليب مرضاته ــ تعالى ــ على الاستجابة لأهواء الذات ونزواتها، وهذه مهمة شاقة؛ إذ إنها تقوم على التخلص من الصفات القبيحة، ومحاسبة النفس، والارتقاء بها، حتى تتحرر من قيود الشهوات، ومغريات الرغبات، وأسر المألوفات[(٢)].

---

(١) المفردات في غريب القرآن، مادة (ج.هـ.د)، صـ١٠١، تأليف: أبي القاسم الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، طبعة دار المعرفة، بيروت.

(٢) راجع فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي صـ١٥٩، بحث للدكتور: توفيق الطويل، ضمن الكتاب التذكاري عن محيي الدين بن عربي، طبعة دار الكاتب العربي، عام ١٩٦٩م.

وعرفها الشيخ الأكبر (محيي الدين بن عربي) بأنها هي: حمل النفس على المشاق البدنية، ومخالفة الهوى على كل حال[١].

وهذا التعريف يشمل المجاهدة بجانبيها: المادي، والذي يكون بتحمل المشاق البدنية، والروحي، والذي يكون بمخالفة هوى النفس، ومدافعة أمراض القلب.

وقال القشيري: "واعلم أن أصل المجاهدة ومِلَاكَها: فطم النفس عن المألوفات، وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات"[٢].

وفي هذا التعريف ــ على وجازته ــ تلخيص لعيوب النفس، وما ينبغي على السالك فعله ليواجه كل عيب من عيوبها؛ فللنفس نزوع إلى المخالفة، وركون إلى الشهوات، ومجاهدتها تكون ــ حينئذٍ ــ بفطمها عن المألوفات، وكذلك: جُبلت النفوس على إيثار الراحة والدعة، وعدم بذل الجهد في تطويع النفس، فتكون مجاهدتها ــ والحالة هذه ــ بأخذها بالشدة؛ لتلزم طريق الهدى، وموافقة الشرع، وحملها على خلاف هواها.

وبجانب اشتمال مفهوم المجاهدة على مخالفة النفس بامتثال الأمر والنهي تشتمل على مخالفة القوى الطبيعية للنفس: كالغضب، والرعونة، وغيرها، وقد أبان الإمام القشيري عن هذا بعبارة أوفى فقال: "وللنفس صفتان: انهماك في الشهوات، وامتناع من الطاعات، فإذا جمحت عند ركوب الهوى: يجب كبحها بلجام التقوى، وإذا حَرَنَتْ عند القيام بالموافقات: يجب سوقها على خلاف الهوى، وإذا ثارت عند غضبها: فمن الواجب مراعاة حالها، فما من منازلة أحسن عاقبةً من غضبٍ يُكسر سلطانه بخلقٍ حسن، وتُخْمد نيرانه برفق، وإذا

---

(١) رسالة اصطلاحات الصوفية صـ١٧، محيي الدين ابن عربي، ط مكتبة عالم الفكر بالقاهرة.

(٢) الرسالة القشيرية صـ٣٠٢.

استحلت شراب الرعونة، فضاعت إلا عن إظهار مناقبها، والتزين لمن ينظر إليها، ويلاحظها: فمن الواجب كسر ذلك عليها، وإحلالها بساحة الذل، بما يذكرها من حقارة قدرها، وخساسة أصلها، وقذارة فعلها"[1].

وعرَّف العلَّامة (أحمد بن عجيبة، المتوفى عام١٢٢٤هـ) المجاهدة بعبارة تشمل حقيقتها وأركانها وغايتها فقال: "المجاهدة: هي فطم النفس عن المألوفات، وحملها على مخالفة هواها في عموم الأوقات، وخرق عوائدها في جميع الحالات، قال بعضهم: مرجعها إلى ثلاث: ألا تأكل إلا عند الفاقة، ولا تنم إلا عند الغلبة، ولا تتكلم إلا عند الضرورة، ونهايتها: المشاهدة، فلا تجتمع مجاهدة ومشاهدة"[2].

والمجاهدة مشروعة بالكتاب والسنة، ما لم تشتمل على منهيٍ عنه شرعًا، قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ**﴾ [العنكبوت ٦٩]، وقال (ﷺ): (**أَلَا أُخْبِرُكُم مَنِ المُسلِمُ؟ مَن سَلِمَ المُسلِمونَ مِن لِسانِه ويَدِه، والمُؤمِنُ مَن أمِنَه الناسُ على أمْوالِهِم وأنْفُسِهم، والمُهاجِرُ مَن هَجَرَ الخَطايا والذُّنوبَ، والمُجاهِدُ مَن جاهَدَ نَفْسَه في طاعةِ اللهِ**)[3].

---

(١) الرسالة القشيرية صـ ٣٠٢ـــ٣٠٣ بتصرف يسير، وراجع الغنية لطالبي طريق الحق ٢/٣٠٩، تأليف: عبد القادر الجيلاني، طبعة دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٧م.

(٢) راجع معراج التشوف إلى حقائق التصوف صـ٣٨، تأليف: عبد الله أحمد بن عجيبة، تحقيق: عبد المجيد خيالي، طبعة مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء.

(٣) الحديث أخرجه الإمام: أحمد في مسنده، بسنده من حديث فضالة بن عبيد، حديث رقم (٢٣٩٦٧)، وقال شعيب الأرناؤوط: حديث صحيح.

بل المجاهدة باعتبارها عبادة واجبة؛ لأنها طريق لتزكية النفس، وتزكية النفس واجبة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[1].

وبيان ذلك: أن مظاهر السلوك الإنساني تنحصر في الجوارح، والعقول، والقلوب، فالجوارح لها وظائف وأعمال، والعقول لها توجهات ومنازع، والقلوب لها مشاعر وعواطف، وهذه الثلاثة تستوعب كل ألوان السلوك الإنساني، فإذا ما ضُبطت موازينها بالحق والعدل والصدق: أخذت بزمام الإنسان إلى الغاية التي ينشدها السالك للوصول إلى التقوى[2].

---

(١) راجع حقائق التصوف، صـ٩٨، للعلَّامة الشيخ: عبد القادر عيسى، طبعة دار العرفان، حلب، سورية، الطبعة السادسة عشرة، عام ٢٠٠٧م.

(٢) راجع حقائق التصوف صـ٢٨.

المطلب الثاني
خصائص المجاهدة

من خلال عبارات الصوفية في حقيقة المجاهدة يمكننا تلخـيص خصائـصها فيما يلي:

١ــ المجاهدة عند الصوفية طريق عملي، يقوم على أساس نظري، يتمثل في فهم طبيعة النفس الإنسانية، وأنَّ بها قوتين متناقضتين:

إحداهما: تجذبه إلى أسفل، وتجره إلى إلغاء عقله، وتناسي روحه، والسير وراء نفسه وشيطانه، فيصير دون البهائم رتبةً.

ثانيتهما: تدعوه إلى الارتفاع والسمو، وذلك بتلبية مطالب الروح، وتحكيم العقل، الذي به ينظر في العواقب، وبهذا يصير فوق الملائكة الكرام رتبةً[(١)].

وقد جعل (عبد القادر الجيلاني، المتوفى ٥٦١هــ) الأسس النظرية للمجاهدة أربعة:

أولها: معرفة الله: وهي أن يُلْزِمَ العبد قلبه العلم بقرب الله (ﷻ) منه، وقيامه عليه، وقدرته عليه، وشهادته وعلمه به، وأنه رقيب، حفيظ، وأنه واحد لا شريك له في ملكه، متصف بكل كمال، منزه عن كل نقص.

ثانيها: معرفة عدو الله إبليس: وذلك بتذكر عصيانه لله ــ تعالى ــ وامتناعه من الامتثال لأمر الله بالسجود لآدم (عليه السلام) وتوعده ذرية آدم بالغواية والإضلال.

ثالثها: معرفة النفس وقواها النزَّاعة إلى الشهوات: ومعرفة النفس بذلك، يقتضي وضعها حيث وضعها الله، ويصفها بما وصفها الله، وهي كونها أمَّارة بالسوء.

---

(١) راجع التصوف الثورة الروحية في الإسلام صــ١٥٤.

رابعها: معرفة العمل: ويتم ذلك بالعلم بالأمر والنهي، وما يتعلق بهما من تفاصيل، وهذا العلم لازم للعمل(١).

إذن: أول طريق المجاهدة: علمٌ، أي: علمٌ العبد بجلالة وعظمة مقصوده، وعلمٌ بالطريق الموصل إليه، وعلمٌ بما ينبغي عليه أن يحذره: كالعلم بأن الشيطان للإنسان عدو مبين، والعلم بقوى النفس، وطبيعتها، والعلم بأن النفس قد تكون أمَّارة بالسوء، وبهذا تصبح أكبر قاطع لطريق العبد إلى الله، فإنها حينما تكون أمَّارةً بالسوء لا تلتذ إلا بالمعاصي والمخالفات، والعلم ــ كذلك ــ بأن النفس بعد مجاهدتها وتزكيتها تصبح راضيةً مرضيةً، لا تُسَرُّ إلا بالطاعات والموافقات.

ويتلو هذه العلوم السابقة العزم على مخالفة النفس الأمَّارة بالسوء، وجعلها راضية مرضية، ويُترجم هذا العزم إلى عمل؛ فإذا عرف العبد ذلك أقبل على نفسه يفطمها عن شهواتها، ويحملها على الاستقامة، حتى تصير مطمئنة بالموافقة والطاعة(٢).

٢ــ المجاهدة عند الصوفية مبنية على اعتبار أن نفس الإنسان عدو تجب مجاهدته، وهي مبدأ الشر، وقد نبهنا الله ــ تعالى ــ لذلك فقال (ﷻ): ﴿**إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ [يوسف ٥٣]؛ ولذا فقد كان هَمُّ الصوفية بذل الجهد في مقاومة النفس، وفطمها عن مألوفاتها؛ ولذا كانت المجاهدة مقامًا صعبًا.

يقول ابن عربي في تفسير قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾

(١) راجع الغنية لطالبي طريق الحق ٣١٠/٢ ــ ٣١٣.

(٢) راجع حقائق عن التصوف صــ١٠١.

[التوبة١٢٣]: "ويؤخذ من هذه الآية إشارة إلى الجهاد الأكبر، وهو جهاد الهوى؛ فإنه أكبر الأعداء إليك الذين يلونك؛ فإنه بين جنبيك، ولا أكفر من النفوس بنعم الله؛ فإنها في كل نَفَسٍ تكفر نعمة الله عليها من بعد ما جاءتها، ولا يلي الإنسان أقرب إليه من نفسه، وجهاد النفس أعظم من جهاد العدو؛ لأن الإنسان لا يخرج إلى جهاد العدو إلا بعد جهاد نفسه"(١).

ولما كانت المجاهدة طريقًا صعبًا، متشعب المسالك، وجب مصاحبة شيخ مرشد، بصير بعيوب النفس، يأخذه بالتدرج في المجاهدة على حسب جهده؛ فيبدأ بالتخلي عن المعاصي الظاهرة المتعلقة بالجوارح، ثم ينتقل إلى مجاهدة أمراض القلب الباطنة: كالكبر، والرياء، والغضب المُهْلِك، ويظل معه على هذا النحو المتدرج حتى تتطهر روحه، وتزكو نفسه، وتتحول من عدو إلى وليٍّ حميم(٢).

٣ـ المجاهدة عند الصوفية لها معنى شمولي؛ فليست قاصرة على مجرد مدافعة العدو الظاهري بالقتال في ميادين الحرب، بل تشمل أيضًا مجاهدة النفس والشيطان، فالمجاهدة بهذا المعنى الشمولي تتضمن ثلاثة أنواع للجهاد، وهي: جهاد العدو الظاهر ـ جهاد النفس ـ جهاد الشيطان، وهذه الثلاثة مجموعة في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ**﴾ [العنكبوت ٦٩]

٤ـ المجاهدة عند الصوفية مؤسسة على الكتاب والسنة، وليس فيها ما هو خارج على حدود الشرع؛ لأن الصوفي لا يكتفي بمجرد حمل النفس على خلاف هواها، وإنما يقوم بإلزامها بتطبيق شرع الله ـ تعالى ـ والالتزام به في

(١) رحمة الرحمن في تفسير وإشارات القرآن ٢٨٨/٢.

(٢) راجع حقائق عن التصوف، صـ١٠٣.

الظاهر والباطن؛ فالمجاهدة لا تتحقق إلا بالجهاد الخارجي المتعلق بالجسم والجوارح، والجهاد الباطني المتعلق بالقلب والنفس، وبهذا يتحقق التكامل بين الظاهر والباطن.

٥ــ الباعث على المجاهدة عند الصوفية محبة الامتثال والطاعة، والرغبة في التقرب إلى الله، والتقرب إلى الله ــ عندهم ــ إما أن يكون قربًا أنتجته عبودية الاختيار، وذلك بأداء النوافل الاختيارية، أو يكون قربًا أنتجته عبودية الاضطرار، وذلك بأداء الفرائض، وأداء العبادات فرضًا كانت أم نفلًا، ومعايشتها روحيًا، يولِّد في نفس الصوفي محبة الطاعة والرغبة في التقرب إلى الله.

وهذا المعنى السابق مستفاد من قول تعالى في الحديث القدسي: **(مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ المُؤْمِنِ، يَكْرَهُ المَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ)**(١).

٦ ــ غاية المجاهدة عند الصوفية تحسين الأخلاق عن طريق ترويض النفس، وكم من نفس تجيب إلى الأعمال، ولا تجيب إلى الأخلاق، فنفوس العباد أجابت إلى الأعمال، وحُجبت عن الأخلاق، ونفوس الزهاد أجابت إلى بعض الأخلاق دون بعض، ونفوس الصوفية أجابت إلى الأخلاق الكريمة كلها.

---

(١) الحديث أخرجه الإمام: البخاري في صحيحه بسنده من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ (ﷺ) كتاب الرقاق ــ باب التواضع ــ حديث رقم ٦١٦٤.

وغايتها ــ كذلك ــ: الانتقال شيئًا فشيئًا من عبودية الشهوات إلى إخــلاص العبودية لله؛ ولذا فقد أوقف الصوفية تحقق حقيقة المجاهدة على اجتيــاز ســت عقبات:

الأولى: أن يغلق باب النعمة، ويفتح باب الشدة، **والثانية:** أن يغلق باب العز، ويفتح باب الذل، **والثالثة:** أن يغلق باب الراحة، ويفتح باب الجهد، **والرابعــة:** أن يغلق باب النوم، ويفتح باب السهر، **الخامسة:** أن يغلق باب الغنــى، ويفــتح باب الفقر، **السادسة:** أن يغلق باب الأمل، ويفتح باب الاستعداد للموت[١].

---

(١) الرسالة القشيرية صـــ٣٠٢.

المطلب الثالث
مراتب المجاهدة

المجاهدة ــ بحسب الباعث عليها ــ ثلاث مراتب:

الأولى: مجاهدة التقوى: هي مراعاة الظاهر بحفظ الجوارح من فعل منهي عنه، أو ترك مأمور به، ومراعاة الباطن من مقارفة منهيٍ عنه، أو إهمال مأمور به.

وطريقها: الوقوف عند حدود الله اتقاءً له، وذلك بالابتعاد عن المعاصى، والتوبة، وترك الجاه، وعدم الاستكثار من المال وفضول العيش، ومراقبة أفعال القلوب.

الثانية: مجاهدة الاستقامة: هى تقويم النفس، وحملها على التوسط فى جميع أخلاقها حتى تتهذب بذلك، وتتحقق به، فتحسن أخلاقها، وتصدر عنها أفعال الخير بسهولة.

وهذه المجاهدة صعبة على النفس؛ لأن النفس إذا اعتادت شيئًا صعب عليها تركه، فإذا كانت النفس معتادة على الخلق القبيح، وأراد صاحبها الخروج منه، والنزوع عنه إلى خلق حسن، صعب عليه الانتقال والتحول من القبيح إلى الحسن.

وطريقها: رياضة النفس مع صعوبتها؛ ولهذا كانت مجاهدة الاستقامة لا يطيقها إلا الأكابر، يقول الجنيد: "اعلم أن الاستقامة لا يطيقها إلاَّ الأكابر؛ لأنها خروج من المعهودات، ومفارقة الرسوم والعادات، والقيام بين يدى الله على حقيقة الصدق"[1].

---

(١) شفاء السائل وتهذيب المسائل صـ٧٧، تأليف: عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، ط دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط أولى، ١٩٩٦م.

الثالثة: مجاهدة الكشف: وهذه المجاهدة عبارة عن "محو الصفات الإنسانية، وتعطيل القوى البدنية بالرياضة والمجاهدة"(١).

وفى مجاهدة الكشف يعمل السالك على إماتة القوى البشرية، وتطويعها لأمر الله ونهيه، فينتج عن ذلك سقوط الحجب، وظهور أسرار العلوم، التـــى كانـــت الصفات البشرية حائلًا بين الروح وبينها(٢).

ولابد للمريد فى هذه المجاهدة أن يحقق مجاهدة التقوى، لأن مجاهدة التقوى هى رأس العبادة، والباعث عليها؛ "فمن لم يُـــحَكِّمْ التقوى والمراقبة بينه وبـــين الله: لم يصل إلى الكشف والمشاهدة"(٣).

وكذلك لابد من التحقق بمجاهدة الاستقامة؛ إذ إن الاستقامة روح تحيـــا بهـــا الأحوال، وهي حالة نشاط يحيا بها القلب، فيستقيم حاله مع مولاه، وكيف يعيش السالك فى أحواله، وهو لا روح له؟!

وشرط المجاهدة في مراتبها الثلاث: صدق الإرادة في قصد الوصول إلـــى المحبوب بنعت المجاهدة، أو التحبب إلى الله بمـــا يرضـــى، والإخـــلاص فـــى نصيحة الأمة، والأنس بالخلوة، والصبر على مقاساة الأهوال، والإيثـــار لأمـــر الله، والحياء من نظره، وبذل المجهود فى حبه، والتعرض لكل ســـبب يوصـــل إليه، وعدم سكون القلب إلى شيء دون الوصول.

وتحقيق صدق الإرادة: يكون بنهوض القلب في طلب الحق، وترك ما سواه من الحظوظ المادية في الدنيا والآخرة، فالإرادة مقدمة على كل أمر، ثم يعقبهـــا القصد، ثم الفعل، فهي بدء طريق كل سالك، واسم أول منزلة كل قاصد(٤).

---

(١) شفاء السائل صـــ ٨٢.

(٢) راجع شفاء السائل صـــ ٦٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) راجع: الغنية لطالبي طريق الحق٢/٢٦٩، ومعراج التـــشوف إلـــى حقـــائق التـــصوف صـــ٣٧.

المطلب الرابع
أركان المجاهدة

أركان المجاهدة هي وسائل عملية، مرتبة، وضعها الصوفية، ويلتزم بها كل مريد حتي يبلغ مراتب الطريق، ومن ثَمَّ يصل إلى غايته، وهي تزكية النفس.

فإذا سار العبد في طريق المجاهدة لزمه أن يكبح جماح جوارحه حتى تستسلم لمراد الله ورسوله، ومن هنا فقد صارت أركان المجاهدة أربعة، عبر عنها أبو طالب المكي بقوله: "ويستعين المريد بأربعٍ، هنَّ أساس بنيانه، وبها قوة أركانه، أولها: الجوع، ثم السهر، ثم الصمت، ثم الخلوة والعزلة"(١)، وفيما يلي تفصيل أركان المجاهدة:

١ــ **الجوع:** ويكون بمواصلة الصيام، وله أهمية كبرى في المجاهدة:

(أ) فإن الجوع أساس لصفاء القلب؛ لأنه يُنقص من دم القلب، فيبيض، وفي بياضه نوره، ويذيب شحم القلب، وفي ذوبانه رقته، والرقة مفتاح كل خير.

(ب) وفي الجوع إظهار لذل النفس واستكانتها، وضعفها وانكسارها، وفي ذلك حياة للقلب وصلاحه؛ ولذا قالوا: لو كان الجوع يُباع في السوق فلا ينبغي لطلاب الآخرة إذا دخلوا السوق أن لا يشتروا غيره.

(ج) كذلك: الجوع يعمل على صفاء القلب ونفاذ البصيرة، فمفتاح السعادة معرفة الله وآياته، ولا ينال العبد ذلك إلا بصفاء القلب، والذى هو نتيجة للجوع.

(د) كما يعمل الجوع على ذل النفس وانكسارها، وزوال البطر، الذى هو مبدأ الطغيان والغفلة عن الله تعالى، فلا تذل النفس بشيء كما تذل بالجوع، والشبع يناقض ذلك.

---

(١) قوت القلوب في معاملة المحبوب ٢٧٣/١، تأليف: أبي طالب المكي، تحقيق: محمود إبراهيم محمد، ط مكتبة دار التراث، ط أولى، ٢٠٠١م.

(هـ) ومن فوائد الجوع ــ كذلك ــ خفة البدن وصحته، وفي ذلك تيسير للعبادة والتهجد، وقيام الليل للأوراد، وزوال النوم المانع من ذلك، فإن من كثر أكله كثر نومه.

(و) ومن أكبر فوائد الجوع كسر شهوات المعاصى كلها، والتحكم فى النفس الأمَّارة بالسوء، فإن منشأ المعاصى كلها الشهوات والقوى، ومادة القوى والشهوات هى الأطعمة، فتقليلها يضعف كل شهوة وقوة[1].

٢ــ السهر: ويكون بقيام الليل، فإنه يجلو القلب، وينوره، فيضاف ذلك إلى الصفاء الذى حصل بالجوع، فيصير القلب كالكوكب الدريِّ، والمرآة المجلوة، فيلوح فيه جمال الحق، وحقارة الدنيا، فتتم بذلك رغبته عن الدنيا، وإقباله على الآخرة.

والسهر له أهمية عظيمة في المجاهدة:

(أ) فإن النوم يقسى القلب ويميته، إلا إذا كان النوم بقدر الحاجة إليه، الناشئة عن أصل خلقة الإنسان، فإذا كان كذلك فيكون سبب المكاشفة لأسرار الغيب[2].

(ب) السهر مهم في المجاهدة؛ لأن الصوفية كانوا يجدون في هدوء الليل ما يعينهم على جمع الهمة، وصفاء العبادة؛ ولذا فقد امتدح الله عباده بقوله: ﴿**تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ**﴾ [السجدة ١٦].

(ج) السهر هو الدواء الذي يقضي على الأمراض الناشئة عن كثرة النوم: كطول الغفلة، وقلة العقل، ونقصان الفطنة، وفي هذه الأمراض فوت، وحسرة بعد الموت.

---

(١) راجع: قوت القلوب ١/ ٢٧٤، وإحياء علوم الدين ١٤٥/٣ وما بعدها.

(٢) راجع قوت القلوب ٢٧٥/١.

(د) للسهر أسباب ميسرة له: كالتقليل من الطعام، والقيلولة بالنهار، اجتناب الأوزار والبدع، وسلامة القلب للمسلمين، والخوف وقصر الأمل، ومعرفة فضل قيام الليل.

٣ــ الصمت: وهو مقاومة لشهوة الكلام؛ فإن العبد يلوذ به إذا أعجبه الكلام، والصمت يدور في فلك الشرع؛ لأنه إمساك عما لا يصح من الكلام شرعًا، وقد وردت نصوص كثيرة في فضيلة الصمت؛ فإن الصمت يلقح العقل، ويجلب الورع، ويعلم التقوى[1].

وللصمت فوائد في طريق المجاهدة، منها:

(أ) أنه يعين العقل على التأمل والتفكر، كما أنه وسيلة لمقاومة النفس، وترويض آلاتها؛ فمن خلال الصمت يتصدى العبد لأخطر أعضائه، وهو اللسان، وقد كشف النبي (ﷺ) عن خطورته في أحاديث كثيرة: كقوله: **(إِنَّ العَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ، لاَ يُلْقِي لَهَا بَالًا، يَرْفَعُهُ اللَّهُ بِهَا دَرَجَاتٍ، وَإِنَّ العَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ، لاَ يُلْقِي لَهَا بَالًا، يَهْوِي بِهَا فِي جَهَنَّمَ)**[2].

(ب) الوقاية من السقطات الناشئة عن كثرة الكلام؛ فإن من كثر كلامه: كثر سقطه، ومن كثر سقطه: قلت هيبته، ومن هنا فقد آثر الصوفية الصمت طلبًا للسلامة من آفات اللسان: كالغيبة، والنميمة، والكذب، واللعن، والخوض فيما لا يفيد، وغيرها.

٤ــ العزلة والخلوة: الخلوة هي: محادثة الحق، ويسبقها العزلة، وهي الخروج عن مخالطة الخلق، أو هي "انقطاع عن البشر لفترة محددة، وترك

---

(١) راجع قوت القلوب ٢٧٥/١ ــ ٢٧٦، وإحياء علوم الدين ١٨٩/٣ وما بعدها.

(٢) الحديث أخرجه الإمام: البخاري في صحيحه بسنده من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ (ﷺ) كتاب الرقاق ــ باب حفظ اللسان ــ حديث رقم ٦١٤٠.

الأعمال الدنيوية لمدة يسيرة كى يتفرغ القلب من هموم الحياة التي لا تنتهى، ويستريح الفكر من المشاغل اليومية التي لا تنقطع، ثم يذكر الله تعالى بقلب حاضر خاشع، ويتفكر في آلائه تعالى آناء الليل وأطراف النهار"[1].

والعزلة لا تعني الانقطاع عن الناس، وإنما معناها العزلة المعنوية، وهي: اعتزال كل صفة مذمومة، وكل خلقٍ دنيٍّ، وأن يعتزل قلبه عن كل ما سوى الله، فلا يشغله عن الله شيء، ويلي هذه العزلة عزلة حسية، فيها يعكف الإنسان على نفسه، حيث يجد فرصة للانشغال بنفسه، وإصلاح عيوبها، وقد اتخذ الصوفية من تحنث النبي (ﷺ) سندًا شرعيًا للعزلة عندهم.

وللخلوة والعزلة أثر كبير في المجاهدة، وتقويم السلوك، وإصلاح عيوب النفس، ويتضح ذلك مما روى عن الحسن أنه قيلَ له: **(هَاهُنَا رَجُلٌ لَمْ نَرَهْ قَطُّ جَالِسًا إِلَى أَحَدٍ، وَلَا رَأَيْنَا أَحَدًا جَالِسًا إِلَيْه، إِنَّمَا هُوَ أَبَدًا خَلْفَ سَارِيَةٍ وَحْدَهُ، قَالَ الْحَسَنُ: إِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَخْبِرُونِي بِهِ، فَمَرُّوا بِهِ ذَاتَ يَوْمٍ وَمَعَهُمُ الْحَسَنُ، فَأَشَارُوا إِلَيْهِ فَقَالُوا: ذَاكَ الرَّجُلُ الَّذِي أَخْبَرْنَاكَ بِهِ، فَقَالَ: امْضُوا حَتَّى آتِيَهُ، فَلَمَّا جَاءَهُ قَالَ: يَا عَبْدَ اللَّهِ، أَرَاكَ حُبِّبَتْ إِلَيْكَ الْعُزْلَةُ، فَمَا يَمْنَعُكَ مِنْ مُخَالَطَةِ النَّاسِ؟ فَقَالَ: مَا أَشْغَلَنِي عَنِ النَّاسِ، قَالَ: فَأْتِ ذَا الرَّجُلَ الْحَسَنَ لِتَجْلِسَ إِلَيْهِ، قَالَ: مَا أَشْغَلَنِي عَنِ الْحَسَنِ وَعَنِ النَّاسِ، قَالَ لَهُ الْحَسَنُ: فَمَا الَّذِي يَشْغَلُكَ يَرْحَمُكَ اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: إِنِّي أُصْبِحُ وَأُمْسِي بَيْنَ ذَنْبٍ وَنِعْمَةٍ، فَرَأَيْتُ أَنْ أَشْغَلَ نَفْسِي عَنِ النَّاسِ بِالِاسْتِغْفَارِ مِنَ الذَّنْبِ، وَشُكْرِ اللَّهِ عَلَى النِّعْمَةِ، فَقَالَ الْحَسَنُ: أَنْتَ عِنْدِي يَا عَبْدَ اللَّهِ أَفْقَهُ مِنَ الْحَسَنِ، فَالْزَمْ مَا أَنْتَ عَلَيْهِ)**[2].

---

(١) راجع قوت القلوب ٢٧٩/١، وحقائق عن التصوف للشيخ عبد القادر عيسى صـــ١٢٣.

(٢) أثر الحسن ذكره ابن أبي الدنيا في كتاب الشكر برقم ١٦٨، صـــ٦٦.

المطلب الخامس
طريق الحرية الصوفية من المجاهدة إلى التزكية:

في العصر الحديث: تناول بعض المهتمين بالدراسات الصوفية طريق الحرية تناولًا مختلفًا بعض الشيء عن طريقة قدماء الصوفية؛ فقد كان اهتمامهم منصبًا على نهاية طريق المجاهدة وغايته؛ ولذا كان حديثهم عن مفهوم وخصائص (التزكية)؛ لأن (التزكية) كثمرة للمجاهدة تتضمن معنى المجاهدة وزيادة؛ فتزكية النفس لا تكون إلا بعد استيفاء حقيقة المجاهدة، ومراتبها، وأركانها.

أما عن مفهوم التزكية: فهي الاجتهاد الاختياري في التعبد الخالص لله ــ تعالى ــ بالقدر الذي يُتوصل به إلى تحرير الإنسان من كل أشكال الاستعباد.
ومن هذا المفهوم نعلم: أن التزكية ــ با عتبارها طريقًا ــ خطوة اختيارية؛ فالإنسان يسلك هذا الطريق باختياره، هذا الطريق الذي يأخذ بالإنسان إلى الحرية، التي تُختصر في التعبد لذات المعبود، وليس طمعًا في جزاء، أو فرارًا من واقع، بل هو التعبد الشرعي الحي الذي يحرر الإنسان من العبودية، ويرد إليه كرامته[(١)].

وأما عن خصائص التزكية: فإذا كان قدامى الصوفية قد ألمحوا إلى سمات وخصائص المجاهدة من خلال أقوالهم في حقيقة المجاهدة: فإن المحدثين ــ لاسيما الذين تنوعت مشاربهم الثقافية ــ صرحوا بخصائص وسمات التزكية، ووضعوها في صورة خصائص اصطلاحية مقننة، وهي:

١ــ خاصية النموذجية: فطريق التزكية يتميز بأنه طريق مثالي، يشكل نموذجًا لأي عمل آخر؛ لأن للإنسان به رغبةً وعبوديةً، مخلصًا فيه، وبنية

(١) راجع سؤال العمل صــ١٦٠.

التقرب إلى الله، ويتحرى في ذلك آداب الشرع، وبهذا يصح القول بأن التزكية ــ كطريق للحرية ــ عمل مستوفي لكل شرائط العمل الكامل النموذجي.

٢ــ خاصية التحويلية: فطريق الحرية التزكوي يتميز بأنه لا يقتصر على مجرد إصلاح السلوك الظاهري للفرد والمجتمع فقط، وإنما هو عمل يهدف إلى إصلاح الظاهر والباطن؛ فهو عمل يدور في أعماق الإنسان، وينفذ إلى الجذور المعلولة في نفسه، فيجتثها من أصلها، مستبدلًا مكانها بذورًا روحية، لا تفتأ ــ بعد حسن الرعاية ــ أن تُنْشئ ثمرات طيبة: كالرضا، والتوكل، واليقين، والإخلاص، وغيرها من مكارم الأخلاق، وبالتخلق بهذه الأخلاق تتحول مدارك الإنسان؛ فعقله ليس كعقل غيره، وحسه ليس كحس غيره، وبهذا فالتزكية تقوي الإنسان على تحمل الأمانة الإلهية[١].

٣ــ خاصية التكاملية: فإن التزكية تتميز بأنها لا تتعلق بجزءٍ محدود من الوجود الإنساني، بل تشمل ظاهر الإنسان وباطنه، فهي مجاهدة الباطن، ومجاهدة الظاهر؛ لأنها إصلاح للعقل وللقلب، والقلب حاكم على الجوارح، كما أن المجاهدة لا تقيم حدودًا فاصلة بين دوائر الحياة المختلفة، بل الحياة عالم يرتبط فيه الإنسان بربه، وبنفسه، وبالكائنات الأخرى، روحية كانت أم مادية[٢].

٤ــ خاصية الاستمرارية: فالتزكية تتميز بأنها عمل مستمر؛ فليس للتزكية فترة زمنية مخصوصة من حياة الإنسان، بل هي عمل باقٍ ببقاء الإنسان؛ لأنها عبادة، والعبادة مستمرة؛ لأنها مبنية على نظر الإنسان لنفسه ولعمله بعين النقص والقصور؛ فمهما قدَّم من طاعات يرى أنها ناقصة، يستحق عليها

---

(١) راجع سؤال العمل صـــ١٦١.

(٢) المصدر السابق صـــ١٦٢.

العقوبة لولا عفو الله، ولو بلغ أعلى درجات الأولياء؛ وذلك بالنظر إلى جلال الله[1].

وقد كان من دعاء النبي (ﷺ) **(اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ، لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ)**[2].

٥ـ خاصية التصاعدية: فإن المجاهدة لا تسير على وتيرة واحدة، بل هي مراتب متصاعدة؛ لأن المجاهدة تتعلق ـ أساسًا ـ بداخل النفس وأمراضها الخفية، كما أن السالك لا يستغني في مجاهدته عن موجهٍ يوجهه، وهذا التوجيه عمل تربوي، يقتضي التدرج والسير على قدر استعداد السالك، "وكلما ارتقي العبد في مراتب التعبد، وحفظ نفسه من آفات كل رتبة: أصبح التجدد والاستمراية قانون تعبده، فيأتي بالعبادة الواحدة برسمها الواحد مرات متعددة، فتكون بروحها في كل مرة غيرها في المرة التي سبقتها، حتى كأنها عبادات كثيرة، وليس ذلك لمجرد تجديد النيات أو تكثيرها، وإنما لتراكم آثارها الروحية في قلبه، بعضها فوق بعض، بحيث تَرِثُ العبادة الواحدة بعينها آثار سابق أداءاته لها، وتزيد على هذا الإرث إرثًا من عندها"[3].

٦ـ خاصية التعبدية: فالمجاهدة تعبد لله؛ ولذا وجب أن يضاد غيره، فلا يجتمع في قلب المتزكي تعبده للحق مع تعبده للخلق، بل تعبده للحق يجعله حرًا مما سواه؛ ولذا فليس من الأعمال أقدر على تحرير من الاستعباد أكثر من

(١) راجع الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، صـ٣٥، تأليف: الإمام: عبد الوهاب الشعراني، طبعة المكتبة الشعبية، بمصر، بدون، وسؤال العمل صـ١٦٣.

(٢) الحديث أخرجه الإمام: مسلم في صحيحه بسنده من حديث السيدة عائشة (رضي الله عنها) كِتَابُ الصَّلَاةِ ـ بَابُ مَا يُقَالُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ ـ حديث رقم ٧٩٠.

(٣) سؤال العمل صـ١٦٤.

عبودية الله ــ تعالى ــ؛ لأن الله لا ينسبه إلى نفسه إلا إذا تحقق بخالص العبودية.

والخلاصة: أن طريق الحرية التزكوي يشكل نموذجًا لغيره من الأعمال؛ إذ يتصف بالقدرة على تحويل القلوب والعقول، وبتكامل مجالات الحياة وجوانب الإنسان فيه، وباستمراره من غير انقطاع، وبتصاعد وتيرة تجددها؛ وذلك لأن طريق الحرية قام على أصل الأصول، وهو التعبد لله في كل شيء، على شرط الإخلاص.

وبعد: فقد تبين لنا أن المجاهدة أو التزكية تطويع للنفس، وتوحيد للإرادة الإنسانية لتكون موافقة لإرادة الله ــ تعالى ــ، وهي طريق حرية الإنسان، وتحققه بالعبودية الكاملة لله، وهذا هو مقام الحرية الأعلى.

المبحث الثالث

ثمرات الحرية

الحرية الصوفية هي التدين الكامل، والانسلاخ منها انسلاخ من الدين، وهي مقام لا يجف معينه ولا ينضب، وشجرة طيبة تؤتي أُكُلَها كل حينٍ بإذن ربها.

والحرية عند الصوفية لسعة مدلولها كثرت لوازمها، وتنوعت ثمراتها؛ فإن الحرية الصوفية باعتبارها تحررًا مشروع إنساني، ولَّد العديد من البرامج العملية في دواوين الصوفية؛ فالصفحات أو الكتب المخصصة لمقامات الطريق الصوفي، أو منازله تبين أن مقامات الصوفية: هي ــ في الواقع ــ خطوات عملية كسبية للتحقق بالعبودية الحقة، التي هي كمال الحرية الإنسانية(١).

ولكثرة ثمرات الحرية ولوازمها سأقتصر علي أهم ثمرات الحرية، وأشدها التصاقًا بمفهومها، وذلك من خلال المطالب التالية:

---

(١) راجع الحرية مقام إنساني صـــ١٢٤.

المطلب الأول
العبودية

بدايةً: يقوم مفهوم العبودية عند الصوفية على التفرقة بين نوعين من العبودية:

أولهما: عبودية مهلكة، تمسخ وجدان الإنسان، وتجعله تابعًا لشهوات نفسه الأمَّارة بالسوء، لاهثًا وراء ملذاته العاجلة، وهي عبودية الأغيار.

ثانيهما: عبودية مُنَمِيَّةٌ، يحقق من خلالها الإنسان أقصى إمكاناته الروحية، وتعلو بها ذاته، وتشرف نفسه، وهي العبودية لله(١).

وهذا النوع الأخير من أظهر ثمرات الحرية؛ وذلك لأن الدخول في العبودية بعد التحرر من رق الأغيار هو الجانب الإيجابي من مفهوم الحرية، وإذا كان الدخول في العبودية من الفصول المقومة لمفهوم الحرية: فإن التحقق بالعبودية من أهم ثمراتها.

والعبودية مقام ذلة وافتقار، وهي من أعظم ما يتقرب به العبد إلى ربه؛ ولذا كانت العبودية نصًا في الإنس والجن؛ لأنهما خرجا عن حقيقتهما أحيانًا؛ فَادَّعَوْا ما ليس لهم، قال الله ــ تعالى ــ: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [الذرايات ٥٦].

وفي هذه الآية يقول الشيخ ابن عربي: "وما قال الله ذلك في غير هذين الجنسين؛ لأنه ما ادَّعَى أحدٌ الألوهية، ولا اعتقدها في غير الله إلا هذان الجنسان؛ ولذا خصهما الله ــ تعالى ــ بالذكر دون سائر المخلوقات.

ومعنى ليعبدون: أي ليعرفوني بذلتهم لي، ولا يَذِلُّ لله من لا يعرفه؛ فالذلة لله ــ تعالى ــ مسبوقة بمعرفته، وأنه ذو العزة"(٢).

---

(١) راجع الحرية مقام إنساني صـــ١١٩.

(٢) الفتوحات ٢/٢١٤.

ومع كون العبودية ذلةً وافتقارًا إلا أنها في الوقت نفسه شرفٌ لا يتحقق به إلا الكاملون، ولم تتحقق العبودية الكاملة إلا في نبينا، يقول أبو على الدقاق: "ليس شيءٌ أشرف من العبودية، ولا اسم أتم من اسمها؛ ولذلك ذكرت في أتم أوقات المصطفى (ﷺ) وهو ليلة المعراج، فلو كان شيءٌ أجلَّ منها لسماه به خالقه"[1].

ولقد وُصف النبي (ﷺ) بالعبودية في معرض التكريم والتفضيل في غير موضع من القرآن الكريم، ومن بالغ التكريم: أن جاء هذا الوصف مضافًا إلى الله ــ تعالى ــ فقال: ﴿**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا**﴾ [الإسراء ١].

فقد اختار الله لنبيه (ﷺ) الشرف بأعلى ما يكون من صفات الخلق، وليس ذلك إلا العبودية؛ فإن الله إذا أكرم عبدًا حققه بعبوديته، فما سماه إلا بأشرف أسمائه عنده؛ لأنه ما تَحَسَّن عبد بِحُسْنٍ أحسن، ولا تزين بزينة أزين من عبوديته.

كذلك: في لفظة (بعبده) إشارة إلى كونه عبدًا، ليس فيه شيءٌ من الربوبية التي ادعتها بعض الأمم في أنبيائها، وفيها ــ أيضًا ــ وصف للنبي (ﷺ) بأشرف الحالات، وهي العبودية المحضة، فجعله عبدًا محضًا، وجرَّده من كل شيء حتى الإسراء، فجعله يُسْرَى به، وما أضاف السرى إليه[2].

وكما حلاه ربه بعبوديته نزهه عن الإعجاب، يقول القشيري: "ولما أراد أن يُعَرِّفَ العباد ما خصَّ به رسوله (ﷺ) ليلة المعراج من علو ما رقَّاه إليه، وعظم ما لقاه به، أزال الأعجوبة بقوله: (أسرى)، ونفى عن نبيه خطر الإعجاب

---

(١) الكواكب الدرية ٢/١٨٠ــ١٨١.

(٢) راجع رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن ٢/٥١٥ .

بقوله: (بعبده)؛ لأن من عرف ألوهيته، واستحقاقه لكمال العز، فلا يتعجب منه أن يفعل ما يفعل، ومن عرف عبودية نفسه، وأنه لا يملك شيئًا من أمره، فلا يُعْجَب بحاله"(١).

والوصول إلى شرف العبودية لا يتحقق إلا بأمرين:

أولهما: اليقين التام بافتقار الإنسان إلى خالقه.

ثانيهما: الشعور بوحدانية الخالق.

ومن هذين الأصلين يلتئم معنى العبودية المجردة عن حظوظ النفس، ويعبر عن هذا المعني القشيري بقوله: "من صدقت لله عبوديته، خلصت عن رق الأغيار حريته"(٢).

وهذا المقام من العبودية هو مقام الصديقين، يقول ابن عربي: "وأن الله (ﷻ) قد برَّأ الصديقين من الأعواض، وطلب الثواب؛ إذ لم يقم بنفوسهم ذلك؛ لعلمهم أن أفعالهم ليس لهم أن يطلبوا عليها عوضًا"(٣).

وجملة القول: أن التحقق بالعبودية المبني على الإيمان بالله، واليقين بوحدانيته من ثمرات الحرية، وهو المكمل لمفهوم الحرية الكاملة، وما يصح للمكلف أن يكون حرًا في نظر الخلق إلا من الوجه الذي ثبتت له فيه طلاقة الروح، وتحرر من عناء التكاليف.

العبودية وحقيقة الإنسان:

من جهة أخرى: نظر الصوفية إلى العبودية لا باعتبارها ثمرة للحرية فحسب، بل باعتبارها حالة، يكتشف من خلالها الإنسان مطلقية عبوديته،

---

(١) لطائف الإشارات ٣٣٣/٢.

(٢) الرسالة القشيرية صـــ ٤٨٩.

(٣) رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن ٤١/٢.

ومطلقية ألوهية خالقه تعالى، ومن خلال ذلك يتعرف الإنسان على مفهوم إنسانيته، وعلى حقيقة ذاته.

إن وصول الإنسان إلى تعريف ذاته بكونه عبدًا لله، لا يكون إلا بعد اجتياز الإنسان لعقبات ومراحل عديدة، ينفي فيها كل أنواع التعريفات الأخرى للإنسان؛ فلا اسم، ولا صفة، ولا أي خاصية يمكن أن تستوعب جوهر الكائن، إن كل ذلك عرضي، والحقيقة الوحيدة التي ينطوي عليها جوهر الإنسان هي عبوديته الصحيحة لله، والتي لا تقبل العتق بحال، وبالوصول إلى العبودية يُهيئ الكائن لنفسه الفرصة الحقيقية لتحقيق الحرية، فلا حرية أصيلة عند الصوفي إلا في إطار العبودية(١).

وهذه هي العبودية المحضة التي هي دليل الكمال الإنساني؛ لأنها تقتضي توحيد الله؛ فإن العبودية هي الوجه الأول للتوحيد الذي يتجلى ــ أولًا ــ من خلال الاعتراف بالعبودية لله، ثم يتجلى ــ ثانيًا ــ من خلال رفض كل ما سوى الله، وبهذه العبودية تتحقق إنسانية الإنسان المُكَرَّم(٢).

والعبودية المحضة تستوجب أن لا ينشغل العبد بالمواهب عن الواهب، يقول الشعراني في بيان آداب عباد الله: "أن لا يقفوا مع شيء من المواهب، التي منحهم إياها سيدهم، وينسون حقوقه عليهم، ومن علم هذا لم يلتفت لسوى الله، ومن رضيَ به لم يسأل ما زُويَ عنه من حظوظ الدنيا والآخرة إذا كان الحق عوضًا له عن كل شيء.

---

(١) راجع الإنسان والحرية صـ٢٦٨.

(٢) راجع العودة إلى الذات صـ٣٦٤، على شريعتي، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، ط الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٦م.

إذا علمت هذا: فالعبد وظيفته امتثال الأمر، واجتناب النهي، إجلالًا لله ــ تعالى ــ لا طمعًا في شيء، ولا خوفًا من شيء، وهذا هو اللائق بالأدب؛ لأن العبد إنما يعمل لنفسه، فكيف يطلب أجرًا على ما عمله لها"[1].

وقد سمَّى (محمد بن عبد الجبار النفري، المتوفى عام ٣٥٤هـ) هذه العبودية المُعَرِّفة لحقيقة الإنسان باسم (العبدانية)، وعرفها بقوله: "العبدانية هي: أن تكون عبدًا بلا نعت، فإن كنت بنعت: اتصلت عبدانيتك بنعتك لا بي، وإن اتصلت عبدانيتك بنعتك لا بي: فأنت عبد نعتك لا عبدي"[2].

مراتب العبودية:

اختلفت ثمرة العبودية ظهورًا وتجليًا على حسب مرتبة العبد؛ ولقد ميَّز الصوفية بين مراتب العبودية بألقاب مشتقة من مادة (عبد)، يعبر كل لقب عن مرتبة خاصة في العبودية، ومن هنا فقد فرق القوم بين ألفاظ: العبودية، والعبادة، والعبودة، ومن أهم طرق التفرقة بينها ما يلي:

١ــ ذكر القشيري عن أبي على الدقاق أنه قال في الفرق بينها: العبودية أتم من العبادة، فالأول عبادة، ثم عبودية، ثم عبودة، فالعبادة للعامَّة، والعبودية للخاصَّة، والعبودة لخاصَّة الخاصَّة[3].

٢ ــ فرق الإمام القشيري بينهما من طرق عدة، نقلها عن مشايخ الصوفية، ومنها:

---

(١) الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية صـ١٨ ــ ١٩.

(٢) المواقف والمخاطبات، صـ١١١، تأليف: محمد بن عبد الجبار النفري، طبع بعناية وتصحيح: أرثر يوحنا آربري، مكتبة المتنبي، القاهرة.

(٣) راجع الرسالة القشيرية صـ٤٥٣، والكواكب الدرية ١٨٢/٢.

(أ) العبودة أتم من العبادة؛ لأن العبادة لمن له علم اليقين، والعبودية لمن له عين اليقين، والعبودة لمن له حق اليقين.

(ب) العبادة لأصحاب المجاهدات، والعبودية لأرباب المكابدات، والعبودة صفة أهل المشاهدات.

(ج) من لم يدخر عن الله نفسه فهو صاحب عبادة، ومن لم يضن عليه بقلبه فهو صاحب عبودية، ومن لم يبخل عليه بروحه فهو صاحب عبودة[1].

٣ـــ وقد جعل (الحكيم الترمذي، المتوفى عام ٣٢٠هـــ) مقامات العبودية الثلاثة اثنتين هما: العبودية، والعبادة، فالعبودية: هي الحالة الأصيلة للكائن، وعند القوم هي حالة فقر الإنسان المطلق إلى الخالق، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾[الزمر ٢٢].

أما العبادة: فهي تعبير العبد عن هذا الفقر والاحتياج من خلال سلوكه، والعبودية أرقى من العبادة؛ لأن العبودية أصفى من أن تخالطها هنَّات النفس، والعبودية لا تتحقق للإنسان المنغمس في أوحال النفس وشهواتها، الملتفتٌ إلى أمانيها وخيالها[2].

<u>وحاصل ما سبق:</u>

(أ) أن العبادة هي أدني المراتب، وهي مخالفة الهوى، وطاعة الله، تعظيمًا وإجلالًا.

(ب) العبودية هي درجة أعلى من العبادة، وتضم إلى ما سبق: الوفاء بالعهود، وحفظ الحدود، والرضا بالموجود بأن يتساوى عند العبد النفيس والخسيس.

---

(١) راجع الرسالة القشيرية صـــ٤٥٤.

(٢) راجع ختم الأولياء صـــ١٤٠، تأليف: الحكيم أبي عبد الله محمد بن علـيِّ بـن الحسن الترمذي، تحقيق: عثمان إسماعيل يحيي، طبعة المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

(ج) العبودة هي المقام الأعلى، وهي الفناء عن الأغيار، وعن أوصاف الإنسان، والاستغراق في مشاهدة أوصاف الألوهية والربوبية.

وهنا ملحظ مهم: وهو أن الفرق بين هذه الألفاظ الثلاثة إنما هو وفقًا للغة الخاصة بالصوفية، وسيرًا على اصطلاحاتهم الخاصة، وإلا فإن هذه الكلمات في اللغة ربما لا تفيد المعاني التي قصدها الصوفية؛ ولذلك لم يكن الصوفية على خطأ حينما اصطنعوا لأنفسهم لغة تخصهم، يعبرون من خلالها عن مقاماتهم وأذاوقهم.

المطلب الثاني
التوكل

التوكل على الله ــ تعالى ــ من ثمرات الحرية؛ فإن الحرية هي كمال العبودية، والعبودية تقتضي أن يسلم العبد قياده إلى معبوده، مع إيمانه وثقته بأنه كافيه وحسبه، وبهذا: فحقيقة التوكل ليست أجنبية عن حالة الحرية، بل التوكل من لوازمها، وهذا ما تكشف عنه أقوال أئمة الصوفية في التوكل، ومن ذلك:

(أ) **قول أبي سعيد الخرَّاز**[1]: "التوكل هو التصديق لله (ﷻ)، والاعتماد عليه، والسكون إليه، والطمأنينة إليه في كل ما ضمن، وإخراج الهم من القلب بأمور الدنيا والرزق، وكل أمرٍ تكفل الله به، فالله مالكه، والقائم به، لا يوصله إليه غيره، ولا يمنعه غيره مع خروج الرغبة والخوف مما سوى الله"[2].

(ب) وسُئل ذو النون المصرى: ما التوكل؟ فقال: خلع الأرباب، وقطع الأسباب.

فقال السائل: زدنى؟ فقال: إلقاء النفس فى العبودية، وإخراجها من الربوبية.

(ج) **وقيل:** التوكل هو الاستسلام لجريان القضاء والأحكام.

(د) **وقيل:** التوكل هو الاكتفاء بالله مع الاعتماد عليه.

---

(١) أبو سعيد الخرَّاز: هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخرَّاز، وهو من أهل بغداد، صحب ذا النون المصري، وأبا عبيد البسري، وبشر بن الحارث، والسري السقطي، وهو من أئمة الصوفية ومن أجل مشايخهم، وقيل: هو أول من تكلم في الفناء، والبقاء، تــوفيَ ســنة ٢٧٩هــ. راجع الطبقات الصوفية صـــ٧٣.

(٢) الطريق إلى الله صـــ٦٤، تأليف: أبي سعيد الخرَّاز، تحقيق: د. عبــد الحلــيم محمــود، طبعة دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ.

(هـ) **ويقول الإمام القشيري:** "سمعت أبا عليٍّ الدقاق يقول: للتوكل ثلاث درجات: التوكل، ثم التسليم، ثم التفويض، فالمتوكل يسكن إلى وعده، وصاحب التسليم يكتفي بعلمه، وصاحب التفويض يرضى بحكمه.

وسمعته يقول: التوكل بداية، والتسليم وساطة، والتفويض نهاية"(١).

(و) **وقال السري السقطي**(٢): التوكل هو الانخلاع من الحول والقوة.

(ز) **وقال سهل التستري:** التوكل الاسترسال بين يدي الله تعالى(٣).

(ح) **وقيل:** التوكل هو ثقة القلب بالله، حتى لا يعتمد على شيءٍ سواه، والتعلق بالله، والتعويل عليه في كل شيء، علمًا بأنه عالم بكل شيء(٤).

وأقوال الصوفية في التوكل تؤكد صلة التوكل بالحرية عند الصوفية، كما ينفي عنهم تهمة التواكل والسلبية؛ والصوفية لا ينكرون الأخذ بالأسباب، ولكنهم لا يعتقدون أن السبب فاعل بذاته، وإنما السبب وسيط ظاهري بين المقدورات وبين قدرة الله، فالجوارح تتوجه عندهم إلى الأسباب، والقلب يتوجه إلى رب الأسباب.

يقول الإمام الغزالي: "قد يظن الجهال أن شرط التوكل ترك الكسب، وتركُ التداوي، والاستسلامُ للمهلكات، وذلك خطأ؛ لأن ذلك حرام في الشرع؛ فإن الشرع قد أثنى على التوكل، وندب إليه،

---

(١) راجع الرسالة القشيرية صــ ٤٠٦ــ٤٠٧.

(٢) السري السقطي: هو أبو الحسن سري بن المفلس السقطي، أستاذ الجنيد، ويُقال: إنه خاله، صحب معروفًا الكرخي، والسقطي هو إمام البغداديين، وشيخهم في وقته، أسند الحديث عن الصحابي حازم بن حرملة الغفاري (ﷺ) توفي عام ٢٥٢هـ . راجع الطبقات الصوفية للسلمي صــ١٩.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي صــ٧١ ــ ٧٢.

(٤) راجع معراج التشوف إلى حقائق التصوف صــ٣١.

فكيف يُنال ذلك بمحظوره"[١].

وقال (القاضي عياض، المتوفى عام٥٤٤هـ): "ذهب المحققون من الصوفية إلى نحو مذهب الجمهور، ولكن لا يصح عندهم التوكل مع الالتفات والطمأنينة إلى الأسباب، بل فعل الأسباب سنة الله، والثقة بأنها لا تجلب نفعًا، ولا تدفع ضرًا، والكل من الله"[٢].

---

(١) الأربعين في أصول الدين، في العقائد، وأسرار العبادات والأخلاق صـ٢٤٢، تأليف: أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، طبعة دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٣م.

(٢) دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين ٤/٢، تأليف: محمد بن علان الصديقي، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، بدون.

المطلب الثالث
الرضا

الرضا من ثمرات الحرية؛ فإن الحر الكريم إذا تحرر من رق الأغيار، ودخل في عبودية الله ــ تعالى ــ عبودية نابعة من خالص المحبة، متجردة عن الأغراض، إذا تحقق العبد بذلك، رضيَ بما يكون من مولاه، وسكن قلبه عند مجاري الأقدار، واستوت عنده النعماء والضراء، وقد اختلفت عبارات الصوفية في التعبير عن الرضا تبعًا لاختلاف أحوالهم، يقول القشيري: "وتكلم الناس في الرضا، فكلٌ عبَّر عن حاله، وشِرْبِه، ونصيبه، فهم في العبارة عنه مختلفون، كما أنهم في الشرب والنصيب من ذلك متفاوتون"[١].

ومن أقوال مشايخ الصوفية في الرضا:

قال أبو سعيد الخرَّاز: الرضا هو سرور القلب بمُرِّ القضاء[٢].

وقال أبو علي الدقاق: ليس الرضا ألا تحس بالبلاء، بل الرضا ألا تعترض على القضاء.

وقال الجنيد: الرضا هو سكون القلب تحت جريان الحكم[٣].

وقيل: الرضا هو إخراج الكراهية من القلب، حتى لا يكون فيه إلا فرحٌ وسرورٌ.

وقيل: الرضا هو سكون القلب إلى أحكامه، وموافقة القلب بما رضيَ واختار[٤].

وعبَّر ابن عجيبة عن الرضا بعبارات متعددة فقال: "الرضا هو تلقي المهالك بوجه ضاحك، أو هو سرور يجده القلب عند حلول القضاء، أو هو ترك

---

(١) الرسالة القشيرية صــ٤٤٦

(٢) الطريق إلى الله صــ٨٤.

(٣) التعرف صــ ٧٣.

(٤) الرسالة القشيرية صــ٤٤٧ ــ ٤٤٩.

الاختيار مع الله فيما دبَّر وأمضى، أو هو شرح الصدر، ورفع الإنكار لما يرد من الواحد القهار"[1].

وهذه العبارات السابقة في الرضا تلتقي على حرف واحد، وهو سكون القلب وطمأنينته مع تقلب الأحوال، وفي ذلك يقول (الهجويري، المتوفى عام ٤٦٥هـ) في كشف المحجوب: "وفي الجملة: فإن رضاء العبد هو استواء قلبه على طرفي القضاء: إما منع، وإما عطاء، واستقامة سره على مشاهدة الأحوال: إما جلال، وإما جمال، بحيث إنه إذا وُقف بالمنع، أو سُبق بالعطاء: يتساوى رضاؤه، وإذا احترق بنار هيبة الحق وجلاله، أو أضاء بنور لطفه وجماله: يستوي لدى قلبه الاحتراق والإضاءة؛ لأن ذلك عنده شاهد الحق، وكل ما يكون من الحق: فهو خيرٌ كله له إذا رضيَ بقضائه"[2].

ومن لوازم الرضا: عدم البطر أو الاغترار بالنعمة؛ فإن من فرائض العبودية ألا تقوم في النفوس دواعي البطر بملاحظة المنة، وأن تظل على الدوام تحت مجاري القضاء، راضية كيما تبلغ المرفأ الأمين حين تبلغ منازل الأحرار[3].

وهنا ملحظ مهم: فمن خلال الرضا يعالج الصوفية تمزق الإنسان الروحي بين اللذة والألم؛ فالإنسان يفرح حين تقبل عليه الدنيا، وقد يحدث أن تزول عنه، فيتألم لذلك أشد الألم، وتصبح حياته بين تعاقب الفرح والألم عذابًا نفسيًا لا يطاق، وهذا هو المعنى المشار إليه عند الصوفية في قوله تعالى: ﴿ **لِكَيْ لَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آَتَاكُمْ**﴾ [الحديد ٢٣].

(١) معراج التشوف إلى حقائق التصوف صـ٣١.

(٢) كشف المحجوب ٢/٤٠٥، تأليف: أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، تحقيق: إسعاد عبد الهادي قنديل، طبعة المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٧م.

(٣) ختم الأولياء صـ٣٧١، والحرية عند ابن عربي صـ٥١.

المطلب الرابع
المحبة

محبة الله من لوازم معرفته ــ تعالى ــ؛ فإن من عرف الله أحبه، ومحبة الله هي أصل جميع المقامات والأحوال؛ ولذا اختص بكمالها سيد النبيين، وإمام المرسلين؛ فقد جعل الله طاعة نبينا الكريم طريقًا لمحبة الله، قال تعالي: ﴿**قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ**﴾ [آل عمران ٣١] (١).

ومحبة الله باعتبارها طاعةً لله من ثمرات الحرية ومن لوازم التحقق بالعبودية؛ لأن المحبة في بعض معانيها تعني موافقة المحبوب، وهي حالة للقلب، تلْطُفُ عن العبارة، وهي تحمل العبد على تعظيم الله، وإيثار رضاه، ودوام ذكره، وموالاته بالطاعة.

يقول أبو سعيد الخرَّاز: "بل إن المحب يتفرغ من الغفلة، ويستغفر منها، وكذلك جوارحه وقفٌ لخدمة من أحبه، فهو غير ساهٍ ولا لاهٍ، وإنما همه أن يُرْضِيَ من أحبه؛ فقد بذل المجهود في موافقته بإداء فرائضه، واجتناب مناهيه، فهو متزين له بكل طاقته، حذرًا من أن يأتيَ عليه أمرٌ يسقطه من عين من أحبه"(٢).

ويقول الهجويري: "أما محبة العبد لله: فهي صفة تظهر في قلب المؤمن المطيع، بمعنى: التعظيم والإكبار؛ ليطلب رضا المحبوب، ويصير بلا صبر في طلب رؤيته، وقلقًا في الرغبة في قربه، ولا يسكن إلى أحد دونه، ويعتاد ذكره،

---

(١) راجع إحياء علوم الدين ٤/٤٥٥، ومشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب صـ١٩، تأليف: عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، المعروف بـ(ابن الدباغ)، تحقيق: هلموت ريتر، طبعة دار صادر، بيروت، بدون.

(٢) الطريق إلى الله صـ٨٠.

ويتبرأ مما سوى ذكره، وتحرم عليه السكينة، وينفر منه السكون، وينقطع عن جميع المألوفات والمستأنسات، ويُعْرِضُ عن الأهواء، ويقبل على سلطان المحبة، ويطيع حكمه، ويعرف الحق ــ تعالى وتقدس ــ بنعوت الكمال"[١].

وجدير بالذكر أن أشير هنا إلى أن كل ما سبق وما سيأتي من أقوال الصوفية في المحبة ليس حدًا لها؛ لأن الحد يكون بجنس وفصل، والمحبة لا جنس لها ولا فصل، وإنما أقوال مشايخ الصوفية في المحبة، لا يعدو كونه وصفًا لآثارها عند القائل.

يقول ابن الدباغ في ذلك: "اعلم إنه قد اختلف الأولون والآخرون في حد هذا المقام، وتباينوا في العبارة عن حقيقته؛ إذ كل منهم إنما يعبر على حسب ذوقه، وينطق بمقدار حاله، وكلٌ قاصرٌ لعجزه عن الإحاطة بحقيقته، ومن وصل إلى شيء منه من أهل التحقيق لم يخاطب الجمهور به إلا رمزًا وتلويحًا؛ فإنه أعظم من أن تُشْرَّحْ حقيقته بالنطق، وحَسْبُ المُعَبِّر عنه الإيماء، فأما شرح حقيقته باللفظ: فمتعذر جدًا"[٢].

ومن عبارات الصوفية في المحبة:

قال الجنيد: المحبة ميل القلوب إلى الله، وإلى ما لله من غير تكلف.

وقال غيره: المحبة هي الموافقة بالطاعة لله فيما نهى، وما أمر، والرضا بما حكم وقدر.

وقيل: المحبة هي لذة في المخلوق، واستهلاك في الخالق، ومعنى الاستهلاك: أن لا يبقى لك حظ، ولا يكون لمحبتك علة، ولا تكون قائمًا بعلة[٣].

---

(١) كشف المحجوب ٢/٥٥١.

(٢) مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب صـــ٢٠.

(٣) راجع التعرف صـــ٧٩.

وقيل: المحبة هي: إيثار المحبوب على جميع المصحوب.

وقال سهل بن عبد الله: هي معانقة الطاعة، ومباينة المخالفة.

وقيل: هي موافقة الحبيب في المشهد والمغيب.

وقال البسطامي: المحبة هي استقلال الكثير من نفسك، واستكثار القليل من حبيبك.

وقال الشبلي: سميت المحبة محبة؛ لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب.

وقيل: هي قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك.

وقيل: هي سرور القلب بمطالعة جمال المحبوب.

وقيل: المحبة هي أن تهب كليتك لمحبوبك، فلا يبقى لك منك شيء.

وقيل: المحبة هي معنى من المحبوب، قاهر للقلب تعجز العقول عن إدراكه، وتمتنع الألسنة عن العبارة عنه(١).

وما سبق من تعريفات للمحبة قليل من كثير، وعبارات القوم في المحبة مع كثرتها لا تفصح عن حقيقتها؛ فإن المحبة مرام عزيز المنال، لا يمكن أن تؤخذ من الألفاظ؛ فإن الألفاظ المتعارفة لا يوجد فيها لفظ يوفي بحقيقة المقصود، كما أن المحبة أمر وجداني ذوقي، لا يعبر عنها إلا من ذاقها، ومن ذاقها استولت عليه حالة لا تستقيم له معها العبارة، فيعبر بالرمز والإشارة(٢).

لكن يمكن ــ من خلال ما سبق ــ أن نلحظ تحولًا مهمًا، يتمثل في تحول مفهوم لفظ (الله) عند الصوفية من معبود، يعبدونه رغبةً في ثوابه، ورهبةً من عقابه، إلى مقصود محبوب، يسعدون بحبه، ويأنسون بقربه، ويتطلعون إلى رضاه، وقد كان هذا الحب هو منطلقهم في العبودية، وهذا الحب ــ كذلك ــ

---

(١) راجع الرسالة القشيرية صــ٦٤٦ ــ ٤٤٧، ومشارق أنوار القلوب صــ ٢١.

(٢) راجع مشارق أنوار القلوب صــ ٢١.

من أهم مصادر الإلزام الخلقي عند الصوفية؛ لأنه أوجب عليهم أن يحبوا ما أحبه الله، وأن يبغضوا ما أبغضه، وأن ينصرفوا عن كل ما يشغلهم عنه[1].

وهكذا: فالمحبة ــ على اختلاف عبارات مشايخ الطريق ــ محبة متعالية عن الأغراض، ومُنَزِّهَة لله ــ تعالى ــ عن مشابهة المخلوقين، وفي ذلك يقول الهجويري: "ولا يجوز أن تكون محبة العبد للحق من جنس محبة الخلق بعضهم لبعض؛ لأن تلك ميل إلى الإحاطة بالمحبوب وإدراكه، وهذا حكم صفة الأجسام، ومحبو الحق ــ تعالى ــ مستهلكون في قربه، لا طالبون لكيفيته"[2].

ويلزم عن المحبة معنىً آخر، له أثره على استقامة السلوك، وهو: إفراد القلب لله تعالى؛ فإنه مطلوب بكل حال، فلزم نفي الرياء بالإخلاص، ونفي العُجْبِ بشهود المنة، ونفي الطمع بوجود التوكل، ومدار الكل على سقوط الخلق من نظر العبد.

وإذا قضى العبد على حظوظ نفسه، وبقيَ بما لله: تولى الله أمره، وكان كافيه وحَسْبَه، وهذا معنى قول بعضهم: إذا قام العبد بما لله عليه: فحقيق على الله أن يقوم بما كان العبد قائمًا به لنفسه[3].

وقد فسر بعضهم (القاسية قلوبهم) في قوله تعالى: ﴿**فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ**﴾ [الزمر ٢٢] بأنهم المدعون، الذين يدعون الحول والقوة، والمشيئة والإرادة، ويدعون الاستغناء عن الله، فلا تنشرح قلوبهم لقبول الوحي[4].

---

(١) راجع فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي صـ١٥٩، تأليف: د. توفيق الطويل (بحث ضمن الكتاب التذكاري عن ابن عربي)، طبعة دار الكاتب العربي، القاهرة، عام ١٩٦٩م.

(٢) كشف المحجوب ٥٥١/٢.

(٣) راجع طبقات الشعراني ٦٧/١.

(٤) راجع حلية الأولياء ٢٠٦/١٠.

وإفراغ القلب مما سوى الله يقتضي صفاء السريرة في عبوديته، وعدم التعلق بما سواه، وهذه حالة متعالية من الإخلاص في العبادة، والتجرد لله وحده، وهذه الحالة منطلقها المحبة الخالصة، وقد أشار إليها بعض القوم بقوله: (ما عبدتك شوقًا إلى جنتك، ولا خوفًا من نارك).

ومع السمو والرقي في المحبة التي تشير إليه أمثال هذه التعبيرات، إلا أن بعض الوقَّافين على ظاهر الألفاظ ــ كابن تيمية ــ لم يتقبلها، ولم يعتبر ما تشير إليه من ترقي عن أغراض النفس، بل شنَّ هجومه على القوم، واعتبر هذه المحبة المجردة عن الماديات وهمًا، واعتبر مدعيها كاذبًا في محبته، وطفق يلتمس من أخبارهم ما يراه مؤيدًا لمدعاه.

يقول ابن تيمية في ذلك: "ويقول أحدهم ما عبدتك شوقًا إلى جنتك، ولا خوفًا من نارك، وهم غلطوا من وجهين:

أحدهما: أن ما يطلبونه من النظر إليه، والتمتع بذكره ومشاهدته، كل ذلك في الجنة.

الثاني: أن الواحد من هؤلاء لو جاع في الدنيا أيامًا، أو ألقيَ في بعض عذابها طار عقله، وخرج من قلبه كل محبة، .....وقد ابتليَ (سُمْنُون)[(١)] بعسر البول، فصار يطوف على المكاتب، ويقول ادعوا لعمكم الكذَّاب"[(٢)].

---

(١) سُمْنُون: هو أبو الحسن سُمْنُون بن حمزة الخواص، ويُلقَّب بـ(سُمْنُون المحب)؛ لمذهبه الخاص في المحبة، حتى إنه قدمها على المعرفة، بصري، سكن بغداد، كان وحيدًا في شأنه، فريدًا في أوانه، مقبولًا عند أهل زمانه، وهو من أقران الجنيد، توفي عام ٢٧٠هـ. راجع تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار صـ٤٩٨.

(٢) النبوات لابن تيمية صـ٨٢ ــ ٨٣، طبعة المكتبة التوفيقية بالقاهرة، ط أولى، عام ٢٠١٤م.
=

ولهذا الخبر الذي ذكره ابن تيمية عن (سُمْنُون) سبب، وهو أنه سمَّى نفسه بـــ(سُمْنُون الكذاب)؛ لأنه لما أنشد:

فليس لي في ســـــــواك حظ * فكيفما شـــــــــئت فامتحني

إن كان يرجو ســـــــواك قلبي * لا نلتُ سُـــــــــؤلي ولا التَّمَنِّي

ابتُلي بعسر البول، فكان يطوف على المكاتب، ويقول للصبيان: ادعوا لعمكم الكذّاب[1].

وقال القشيري: "أنه أنشد هذا البيت، فقال بعض أصحابه لبعض: سمعت البارحة بـــ(الرستاق) صوت أستاذنا (سُمْنُون) يدعو الله، ويتضرع إليه، ويسأل الشفاء، فقال آخر: وأنا أيضًا كنت سمعت هذا البارحة، وكنت بالموضع الفلاني، فقال ثالثٌ ورابعٌ مثل هذا، فأُخْبِرَ (سُمْنُون)، وكان قد امتحن بحبس البول، وكان يصبر ولا يجزع، فلما سمعهم يقولون هذا، ولم يكن هو قد دعا، ولا نطق بشيءٍ من ذلك، فعلم أن المقصود منه إظهار الجزع تأدبًا بالعبودية، وسترًا لحاله، فأخذ يطوف على المكاتب، ويقول: ادعوا لعمكم الكذَّاب"[2].

ومما سبق يظهر لنا أن (سُمْنُون) لم يكن كاذبًا في محبته ــ كما ادعى ابن تيمية ــ وإنما الكذب الذي نسبه لنفسه هو من باب اتهام النفس بالتقصير، أو من باب ستر حاله.

وعلى كل حال: فهذه القسوة في الحكم على الصوفية معتادة من ابن تيمية ومن تبعه، وأساسها: اختلاف الأذواق، وحمل الكلام على أسوأ محامله،

=وقد ورد ما ذكره ابن تيمية عن سُمْنُون في حلية الأولياء ٣٠٩/١٠، والرســالة القــشيرية صـــ١٦٣،

(١) راجع حلية الأولياء ٣٠٩/١٠ ــ ٣١٠.

(٢) الرسالة القشيرية صـــ١٦٣ بتصرف يسير.

ومؤاخذتهم بظاهر الكلمات، وعدم الالتفات إلى ما تشير إليه من معنيً راقٍ للعبودية، وهو العبودية المجردة عن الماديات، المنزهة عن هوى النفس، التي تتجه إلى المعبود لذاته.

وبعد: فإن ثمرات الحرية كثيرة جدًا، اقتصرت منها على ما تقدم، طلبًا للإيجاز؛ لأن الهدف من هذا المبحث ليس استقصاء ثمرات الحرية، وإنما ــ فقط ــ مجرد ذكر أمثلة لثمرات الحرية، التي بها يتضح عظمة مقام الحرية وقيمته عند الصوفية.

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة الموجزة، والتي عشنا فيها مع إحدى المفاهيم الصوفية يمكننا أن نخلص إلى أهم النتائج والتوصيات:

أولا: نتائج البحث:

من أهم النتائج التي انتهت إليها هذه الدراسة ما يلي:

١- الحرية عند الصوفية عبودية لازمة صادقة، وبهذا المعنى تكون الحرية مساوية في مفهومها لمفهوم الدين؛ إذ إن الحرية تعني طاعة الأمر والنهي، والقيام بالتكليف، قيام شوق ومحبة، لا قيام كلفة ومشقة.

يقول القشيري: "فأما من توهم أن العبد يسلم له أن يخلع وقتًا عذار العبودية، ويحيد بلحظه عن حد الأمر والنهي، وهو مميز في دار التكليف، فذلك انسلاخ من الدين، قال تعالى: ﴿**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ**﴾ [الحجر ٩٩]، واليقين هو الأجل"(١).

٢- لم يتجاهل السادة الصوفية العقل، بل كان العقل أحد أسس منهجهم، وقد بدا ذلك واضحًا من خلال اشتراطهم توفر الإرادة الواعية العاقلة في من يريد التحرر.

٣- الحرية بمفهومها الصوفي ليست خنوعًا و ركونًا إلى الكسل والخمول، وليست سلبًا لاختيار الإنسان، وإنما هي توجيه لإرادته لتتحد مع إرادة الله، فالإنسان يريد، ولكنه يريد ما أراده الله، ولا يشاء إلا أن يشاء الله، فيكون هواه تبعًا لأمر ونهي مولاه.

(١) الرسالة القشيرية صـــ ٤٨٩.

٤- حرية الصوفية ليست اعتزالًا للناس وللمجتمع، وليست قطعًا للأرحام والعلاقات، وليست هدمًا لأواصر المودة بين الإنسان وبين بني جنسه، بل هي تهذيب لهذه العلاقات وتأسيس لها على قاعدة العبودية المقتضية لامتثال أمر الله ــ تعالى ــ ونهيه في المعاملة، وبهذا فالحرية هي حفظ للحقوق، وقيام بها على أكمل الوجوه.

وبهذا: يتجلي لنا واقعية الحرية الصوفية، وهذه الواقعية ليست قاصرة على الحرية الصوفية، بل هي سمة عامة للتصوف الإسلامي كله؛ فالتصوف كعلم وسلوك لم يكن نزعة مثالية مفرطة، تحيا في عالم المثاليات، وتؤسس عوالم خيالية بعيدة عن الواقع، بل كان التصوف علمًا واقعيًا، له دوره الفاعل في المجتمع، وكان الصوفية من العناصر المشاركة في بناء المجتمعات.

٥- من خلال مفهوم الحرية الصوفية بما له من خصوصية يتبين لنا أن للسادة الصوفية بناءً مفاهيميًا متميزًا، مختلفًا عن مفاهيم من سواهم من طوائف العلماء.

ثانيًا: التوصيات: توصي هذه الدراسة بما يلي:

١- إعداد دراسة تأصيلية شاملة للتصوف الإسلامي، من واقع التراث الصوفي.

٢- دراسة التصوف الإسلامي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، بهدف الوقوف على أهم سماته، وتنقيته من كل دخيل.

٣- تخصيص دراسات مستقلة، تتناول مشكلات التصوف الإسلامي تناولًا موضوعيًا: كمشكلة الحلول والاتحاد، ووحدة الوجود، والشطح، والفناء، وغيرها.

٤- تخصيص بحوث حول أعلام التصوف الإسلامي عبر العصور، لاسيما الذين لم يحظوا بدراسات كافية.

٥- الاهتمام بالرد على الشبهات الواردة على قضايا التصوف الإسلامي.

وبعـــــد: فقد حاولت ــ قدر طاقتي ــ دراسة وتحليل مفهوم الحرية عند الصوفية، حقيقةً، ووسيلةً، وثمرات، فإن كنت قد وُفِّقْتُ فلله الحمد والمنة، وإن كانت الأخري فحسبي أنني اجتهدت، وأنني بشر أخطئ وأصيب، ولله وحده الكمال، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وإليه المرجع والمصير.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١ــ أبحاث في التصوف (مع كتاب المنقذ من الضلال)، تأليف: د.عبد الحليم محمود، طبعة دار الكتب الحديثة بالقاهرة، الطبعة الثامنة، عام ١٩٧٤م.

٢ــ **إحياء علوم الدين**، تأليف: الإمام الغزالي، طبعة سقيفة الصفا العلمية، لبوان، ماليزيا، طبعة خاصة للأزهر الشريف، عام ٢٠٢٠م.

٣ــ **أخبار الحلاج**، تأليف: علي بن أنجب الساعي، البغدادي، تحقيق: موفق فوزي الجبر، طبعة دار الطليعة الجديدة، دمشق، الطبعة الثانية، عام ١٩٩٧م.

٤ــ **الأربعين في أصول الدين**، في العقائد، وأسرار العبادات والأخلاق، تأليف: أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، طبعة دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٣م.

٥ــ **الأمير عبد القادر الجزائري**، العالم، المجاهد، نزار أباظة، طبعة دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٤م.

٦ــ **الإنسان والحرية عند محيي الدين بن عربي**، د. سعيد الشبلي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الثانية، عام ٢٠٠٨م.

٧ــ **الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية**، تأليف: الإمام الشعراني، ط المكتبة الشعبية، بمصر، بدون.

٨ــ **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني الهجري**، طبعة وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، عام ١٩٧٥م.

٩ــ **تذكرة الأولياء**، تأليف: فريد الدين محمد بن أبى بكر بن إسحاق العطار، تحقيق: محمد أديب الجادر، طبعة إيران، عام ٢٠٠٨م.

١٠ــ **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، د. أبو العـلا عفيفـي، طبعـة الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام ٢٠١٣م.

١١ــ **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تأليف: أبي بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، تحقيق: آرثر جون آربري، نشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية، عام ١٩٩٤م.

١٢ــ **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، تأليف: الراغب الأصفهاني، طبعة دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٣م.

١٣ــ **التنوير في إسقاط التدبير**، تأليف: أحمد ابن عطاء الله السكندري، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٧م.

١٤ــ **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه**، طبعة مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

١٥ــ **الحرية عند ابن عربي**، د. مجدي محمد إبراهيم، طبعة مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٤م.

١٦ــ **الحرية مقام إنساني وتركها أعلى**، الإنسان الحر في القول الصوفي، تأليف: د. سعاد الحكيم، بحث بمجلة التسامح ــ سلطنة عمان ــ شتاء عام ٢٠٠٩م

١٧ــ **حقائق عن التصوف**، للعلَّامة الشيخ: عبد القادر عيـسى، طبعـة دار العرفان، حلب، سورية، الطبعة السادسة عشرة، عام ٢٠٠٧م.

١٨ــ **الحقيقة الصوفية بين العقل والكشف**، الأستاذة: قرين جميلة، بحث بالعدد السادس، بمجلة كلية الآداب، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر.

١٩ــ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تأليف: أبي نعيم الأصفهاني، طبعة دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٦م.

٢٠ــ **ختم الأولياء**، تأليف: الحكيم أبي عبد الله محمد بن عليٍّ بن الحسن الترمذي، تحقيق: عثمان إسماعيل يحيي، طبعة المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

٢١ــ **دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين**، تأليف: محمد بن علان الصديقي، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، بدون.

٢٢ــ **الدين**، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، د. محمد عبد الله دراز، طبعة مجمع البحوث الإسلامية، عام ٢٠٠٧م.

٢٣ــ **الدين والوحي والإسلام**، تأليف: الإمام مصطفى عبد الرازق، طبعة دار الكتب والوثائق القومية بمصر، عام ٢٠٠٧م.

٢٤ــ **دور الكلمة في اللغــة**، تأليف: ستيفين أولمان، ترجمة وتعليق: د.كمال محمد بشر، طبعة مكتبة الشباب بالقاهرة، بدون.

٢٥ــ **رحمة الرحمن في تفسير وإشارات القرآن من كلام الــشيخ الأكبــر محيي الدين ابن العربي**، جمع: محمود محمود الغراب، مطبعة نضر، دمــشق، ط أولى ١٩٨٩م.

٢٦ــ **رسالة التوحيد**، تأليف الإمام: محمد عبده، ط الهيئة العامة للكتاب، عام ٢٠٠٥م.

٢٧ــ **رسالة في اصطلاحات الصوفية**، تأليف: الشيخ الأكبر، محيي الــدين ابن عربي، ط مكتبة عالم الفكر بالقاهرة، بدون.

٢٨ــ **الرسالة القشيرية**، تأليف: أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، طبعة سقيفة الصفا العلمية، لبوان، ماليزيا، عام ٢٠١٦م (طبعة خاصة للأزهــر الشريف).

٢٩ــ **سؤال العمل**، بحث عن الأصول العلمية في الفكر والعلم، د. طه عبد الرحمن، طبعة المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، عام ٢٠١٢م.

٣٠ــ **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، تأليف: ابن خلدون، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، ط دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط أولى، عام ١٩٩٦م.

٣١ــ **شهيدة العشق الإلهي**، رابعة العدوية، د. عبد الرحمن بدوي، طبعة مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، عام ١٩٦٣م.

٣٢ــ **صفة الصفوة**، تأليف: أبي الفرج بن الجوزي، تحقيق: خالد طرطوسي، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، عام ٢٠١٢م.

٣٣ــ **طبقات الأولياء**، تأليف: سراج الدين بن الملقن، طبعة مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٩٧٣م.

٣٤ــ **الطبقات الصوفية**، تأليف: أبي عبد الرحمن السلمي، تحقيق الأستاذ: أحمد الشرباصي، طبعة مؤسسة دار الشعب، الطبعة الثانية، عام ١٩٩٨م.

٣٥ــ الطبقات الكبرى، المسماة بــ(لواقح الأنوار في طبقات الأخيار)، تأليف: أبي المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، طبعة المكتبة الشعبية، بدون.

٣٦ــ **الطبقات الكبير**، تأليف: محمد بن سعد الزهري، تحقيق: علي محمد عمر، طبعة مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠١م.

٣٧ــ **الطريق إلى الله**، تأليف: أبي سعيد الخراز، تحقيق: د.عبد الحليم محمود، طبعة دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ.

٣٨ــ **الغنية لطالبي طريق الحق**، تأليف: عبد القادر الجيلاني، طبعة دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٧م.

٣٩ــ **الفتوحات المكية**، تأليف: الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر، طُبعت على النسخة المُقَابَلَةِ على نسخة المؤلف الموجودة بمدينة (قونية)، بأمر الأمير عبد القادر الجزائري.

٤٠ــ **فصوص الحكم**، تأليف: محيي الدين بن عربي، تحقيق: أبو العلا عفيفي، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، بدون.

٤١ــ **فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي**، بحث للدكتور: توفيق الطويل ضمن الكتاب التذكاري عن محيي الدين بن عربي، طبعة دار الكاتب العربي، عام ١٩٦٩م.

٤٢ــ **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، د. أحمد صبحي، ط دار المعارف، بدون.

٤٣ــ **القاموس المحيط**، تأليف: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، طبعة دار الحديث، القاهرة، عام ٢٠٠٨م.

٤٤ــ **قوت القلوب في معاملة المحبوب**، تأليف: أبي طالب المكي، تحقيق: محمود إبراهيم محمد، ط مكتبة دار التراث، ط أولى، عام ٢٠٠١م.

٤٥ــ **القول السديد في علم التوحيد**، تأليف: محمود أبو دقيقة، تحقيق: د. عوض الله جاد حجازي، طبعة الأزهر الشريف.

٤٦ــ **الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر**، تأليف: عبد الوهاب الشعراني، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٨م.

٤٧ــ **كشف المحجوب**، تأليف: أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، تحقيق: إسعاد عبد الهادي قنديل، طبعة المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٧م.

٤٨ــ **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية**، تأليف: زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: محمد أديب الجادر، طبعة دار صادر، بيروت، بدون.

٤٩ــ **لسان العرب**، تأليف: جمال الدين بن منظور، طبعة دار صادر، بيروت.

٥٠ـــ **لطائف المنن**، أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله السكندرى، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، ط: دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٩٩م.

٥١ـــ **اللمع**، تأليف: أبي نصر السراج الطوسي، تحقيق: د.عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، طبعة دار الكتب الحديثة بمصر، عام ١٩٦٠م.

٥٢ـــ **مائية العقل وفهم القرآن**، تأليف: الحارث بن أسد المحاسبي، تحقيق: د. حسين القوتلي، طبعة دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٩٧١م.

٥٣ـــ **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، تأليف: الإمام فخر الدين الرازي، طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الدكن، الهند، ط أولى، ١٣٤٣هـــ.

٥٤ـــ **مختار الصحاح**، تأليف: محمد بن أبي بكر الرازي، ط مكتبة لبنان، ١٩٨٦م.

٥٥ـــ **المسئولية والحرية عند الصوفية**، د. محمد كمال إمام، مقال بمجلة المسلم المعاصر، العدد الرابع والثلاثون، عام ١٩٨٣م.

٥٦ـــ **مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب**، تأليف: عبد الرحمن بن محمد، المعروف بـــ(ابن الدباغ)، تحقيق: هلموت ريتر، ط دار صادر، بيروت، بدون.

٥٧ـــ **مشكلة الحرية**، د. زكريا إبراهيم، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام ٢٠١٠م.

٥٨ـــ **المصباح المنير**، تأليف: أحمد بن محمد الفيومي، ط مكتبة لبنان، ١٩٨٧م.

٥٩ـــ **معجم اصطلاحات الصوفية**، تأليف: عبد الرازق الكاشاني، تحقيق: د. عبد العال شاهين، طبعة دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٢م.

٦٠ــ **معجم مقاييس اللغة**، تأليف: أبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، طبعة دار الفكر، بيروت، عام ١٩٧٩م.

٦١ــ **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، تأليف: عبد الله أحمد بن عجيبة، تحقيق: عبد المجيد خيالي، طبعة مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء.

٦٢ــ **مفاهيم الحرية وتطبيقاتها**، د. عبد العزيز أحمد محسن الحميدي، طبعة مركز تأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، الطبعة الأولى، عام ٢٠١٣م.

٦٣ــ **المفردات في غريب القرآن**، تأليف: أبي القاسم الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، طبعة دار المعرفة، بيروت.

٦٤ــ **مفهوم الحرية**، د. عبد الله العروي، طبعة المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، الطبعة الخامسة، عام ٢٠١٢م.

٦٥ــ **من الحريات إلى التحرر**، د. محمد عزيز لحبابي، ط دار المعارف بمصر، بدون.

٦٦ــ **المواقف والمخاطبات**، تأليف: محمد بن عبد الجبار النفري، تحقيق: أرثر يوحنا آربري، مكتبة المتنبي، القاهرة.

٦٧ــ **نتائج الأفكار القدسية في معاني الرسالة القشيرية**، تأليف: شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، طبعة مكتبة الإيمان بالقاهرة، بدون.

فهرس الموضوعات



